

HERBERT MARCUSE



Entre utopía y revolución

Mario Farina



Lectulandia

Herbert Marcuse (1898-1979) fue uno de los pensadores de más relieve en la corriente de la teoría crítica del siglo xx, y uno de los nombres más conocidos de la Escuela de Fráncfort. Con su análisis de las sociedades altamente industrializadas y de la relación ente humanidad y tecnología, escribió páginas que hoy siguen planteando problemas y estimulando debates. Desempeñó un papel nada marginal en los movimientos contestatarios juveniles del 68 y más allá. Partió de posiciones próximas al existencialismo para tratar de dar vida a una concepción marxista del mundo, capaz de combinar la crítica psicoanalítica de escuela freudiana con una tensión utópica encaminada a la emancipación de la humanidad. Este filósofo, sociólogo y técnico de la política mostró que el deseo de liberación humana debía enfrentarse a todas las formas de control social propias del capitalismo, como el predominio de la tecnología y del entretenimiento.

Mario Farina

Marcuse

Entre utopía y revolución

Descubrir la filosofía - 61

ePub r1.0

Titivillus 24.12.21

Título original: *Marcuse, tra utopia e rivoluzione*

Mario Farina, 2016

Traducción: Juan Escribano

Ilustración de portada: Nacho García

Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Marcuse

Introducción

Entre el marxismo y Heidegger

La formación en Weimar

Existencia y revolución

Ontología e historia

Estados Unidos y la teoría de la revolución

Una nueva racionalidad

Filosofía y teoría crítica

Realidad y crítica

Razón y revolución

Psicoanálisis y sociedad

Utopía y deseo

Eros y civilización (I): la polémica

Eros y civilización (II): represión y utopía

De Eros y civilización (I)

De Eros y civilización (II)

La utopía puesta a prueba

Instintos y conciliación

El hombre unidimensional

De El hombre unidimensional (I)

De El hombre unidimensional (II)

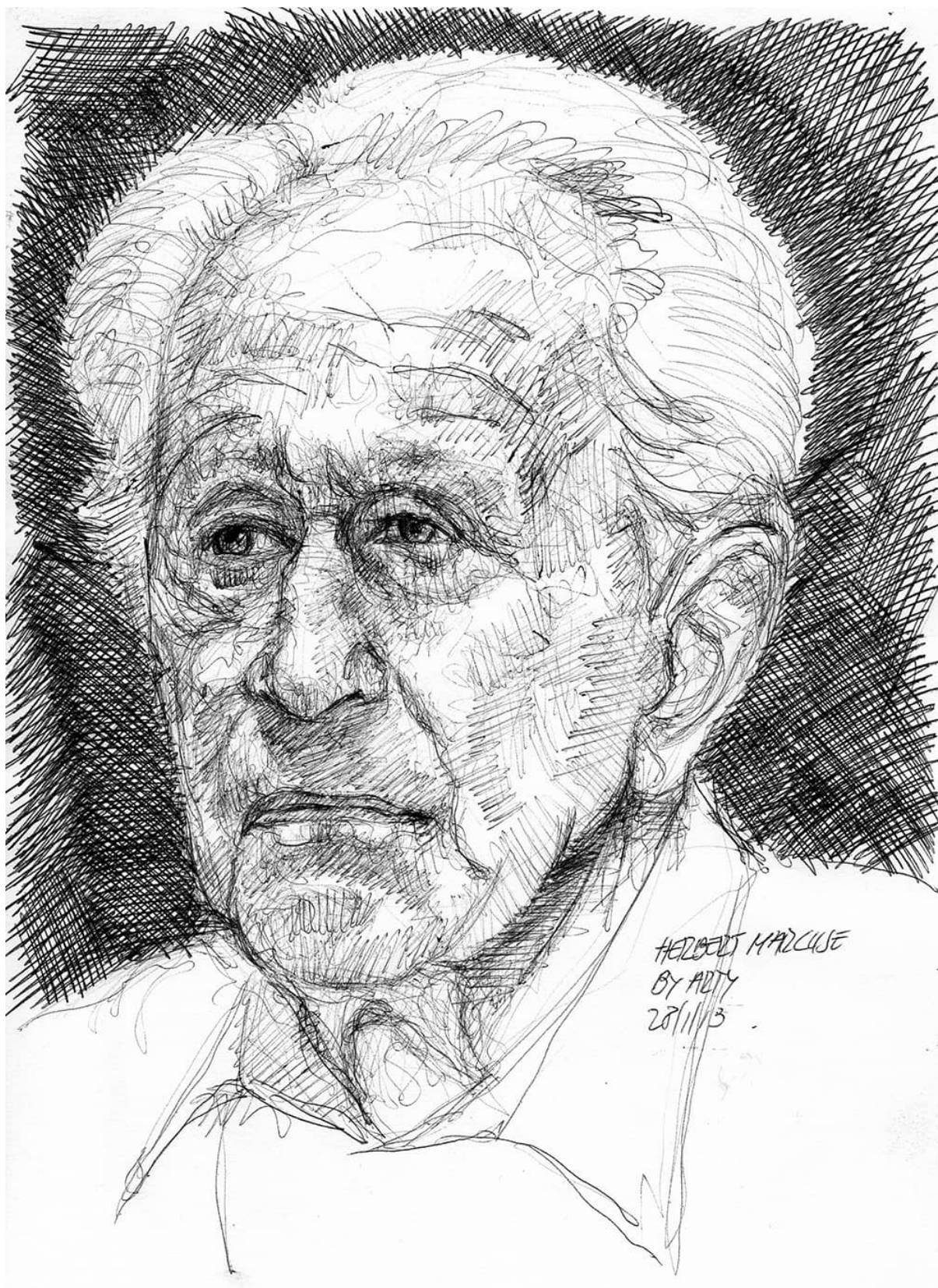
La dimensión estética

APÉNDICES

Bibliografía

CRONOLOGÍA

Notas



Introducción^[1]

En un escrito de 1969, cuando ya estaba claro el papel de guía que Marcuse había asumido en el seno del movimiento de contestación juvenil desatado en Europa en mayo del año anterior, el autor de *Eros y civilización* se pronuncia sobre un concepto a su parecer central para comprender la época a la que se dirigía su pensamiento, la de las sociedades industriales avanzadas, o dicho de otro modo, del tardocapitalismo. El concepto es el de la «tolerancia represiva». Escribe Marcuse:

A aquellas minorías que se esfuerzan en modificar incluso el todo se les permitirá, en condiciones óptimas (que rara vez se dan), proponer sugerencias, discutir, hablar y asociarse —y frente a la imponente mayoría que se opone a las transformaciones sociales cualitativas, aparecerán como inofensivas y desvalidas. Esa mayoría está firmemente asentada en la creciente satisfacción de las necesidades y en la unificación tecnológica y doctrinal que acreditan la impotencia general de los grupos radicales en un sistema social que funcione bien^[2].

La imagen que presenta en este ensayo responde a la idea de una dinámica social claramente forzada entre el sistema económico dominante y la oposición política en el interior de las sociedades altamente industrializadas.

Marcuse describe un mundo en el que ya es casi imposible desarrollar una verdadera oposición de tipo radical y revolucionario en el contexto del tardocapitalismo. La sociedad, en efecto, ha desarrollado una increíble capacidad para neutralizar cualquier forma de ataque contra ella. Se ha transformado en sociedad del bienestar y las clases desfavorecidas ven recompensada su inactividad política con una progresiva concesión de derechos civiles y de bienes de consumo. Sobre tal base es posible explicar e interpretar analíticamente el fracaso de la contestación juvenil de 1968, en la que el movimiento revolucionario volvió rápidamente al redil de la sociedad de consumo y sus instituciones.

Sin embargo, según Marcuse, las causas de esta derrota no residen tanto en la posición a grandes líneas burguesa del movimiento. La suya es una crítica que presenta muy pocos puntos en común con la presentada por Pasolini en el poema «¡El PCI para los jóvenes!», donde el autor se dirige a

los estudiantes protagonistas de los enfrentamientos en Valle Giulia^[3], diciendo:

*Tienen caras de hijos de papá.
Buena raza no miente.
Tienen el mismo ojo ruin.
Son miedosos, ambiguos, desesperados
(¡muy bien!) pero también saben cómo ser
prepotentes, chantajistas y seguros:
prerrogativas pequeño-burguesas, amigos.
Cuando ayer en Valle Giulia pelearon
con los policías,
¡yo simpatizaba con los policías!*

Las palabras de Pasolini, de hecho, conciernen a la clase social de la que procedían los estudiantes, pequeñoburguesa, claro está, confrontándola con la base sustancialmente proletaria de las fuerzas del orden. Y tampoco se parece a la invectiva del psicoanalista Lacan cuando este respondió con rabia a los estudiantes que le criticaban: «como revolucionarios, sois chiflados que buscan un nuevo amo, y lo tendréis».

Marcuse ve más bien una precisa dinámica de represión progresiva activa en el interior de la sociedad industrializada. En este sentido, incluso la tolerancia puede ser represiva, en el momento en que tolera la oposición solo para poder reabsorberla y desactivarla tranquilamente. El mundo que Marcuse representa en sus escritos de madurez, más o menos a partir de *Eros y civilización* (1955), se parece más bien a las utopías negativas (después llamadas distopías) que empezaban a leerse a finales de los años treinta y cuyo maestro, Aldous Huxley, era muy conocido entre los autores de la teoría crítica^[4]. Si se buscara una imagen adecuada, habría que decir que el hombre unidimensional descrito por Marcuse se parece bastante a un habitante de *Un mundo feliz*, la distopía de Huxley. En vez de una violencia sistemática que elimina toda forma de disensión, Marcuse percibe con claridad una sutil y constante acción de asimilación por parte de la sociedad de cualquier género de expresión disonante respecto a su propia estructura. A la minoría de rebeldes se opone una «mayoría silenciosa», como en aquellos años la llamaba en Italia Massimo De Carolis, fundador del movimiento homónimo que ahogaba preventivamente toda posible capacidad de acción. Y esta es una

dinámica reconocida como objetiva, en cuanto conectada a la relación histórica entre producción, necesidades y desarrollo tecnológico.

Pero antes de llegar a estas posiciones sobre la sociedad industrializada, Marcuse siguió una trayectoria filosófica bastante larga e intrincada. A caballo entre los años 1920 y 1930 estudió en Alemania y fue alumno de Martin Heidegger, en una época en la que trató de efectuar una muy compleja conciliación entre las posiciones existenciales de este y la filosofía marxista. Comprensiblemente, la aproximación de Heidegger al nacionalsocialismo obligó a Marcuse, judío y marxista, a cuestionar sus propias posiciones. En aquellos mismos años, además, tuvo que abandonar Alemania, junto a todos los representantes del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, para encontrar amparo en Estados Unidos. En 1972, veinticinco años después de haber cortado cualquier relación con Heidegger, Marcuse volvió a reflexionar en una entrevista sobre las controvertidas posiciones del autor de *Ser y tiempo* y, respecto a la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo, declaró que «no se trata ni de un error ni de una equivocación, sino de una verdadera traición a la filosofía como tal»; Heidegger no se limitó a inclinar la cabeza ante el nacionalsocialismo: «idolatró a Hitler y exhortó a sus estudiantes a hacer lo mismo»^[5].

Ello no obstante, el aspecto existencialista de su pensamiento juvenil, cultivado justamente a la sombra de Heidegger; permanecerá de algún modo presente en todo el arco de su filosofía, como reconoció Habermas^[6]. Este elemento existencialista, que compartirá con otro marxista como Sartre, le permitirá elaborar una concepción original del marxismo en la que observa las estructuras históricas desde una óptica puramente humanista. De este modo, su particular versión de la teoría crítica se distingue de la de Adorno, por ejemplo, por una presencia mucho más marcada tanto del elemento utópico como de la idea de acción política. Alejado al mismo tiempo de la deriva liberal que habían enfilado algunos marxistas como Fromm y de la rigidez soviética del marxismo de uno de sus maestros, Lukács, Marcuse trató siempre de realizar una crítica radical de la sociedad, manteniéndose en estrecho contacto con los acontecimientos históricos y sin hacer concesión alguna a un mundo que, para él, había producido el hombre unidimensional.

Releer hoy a Marcuse puede resultar, en algunos pasajes, incluso sorprendente. Las dinámicas que entreveía ya a principios de los años 1960 desvelaron con el tiempo toda su coherencia, que algunos entendieron como

profética, pero no es un profeta, sino un observador inteligente y agudo de las dinámicas sociales que, recordémoslo, pudo ver con los ojos privilegiados de un ciudadano estadounidense. Entre los teóricos de la Escuela de Fráncfort, Marcuse fue el que mejor se integró en Estados Unidos, cuyo funcionamiento probablemente conoció más de cerca. Es cierto que toda Europa, y sobre todo Italia, tendrían que vivir todavía dos decenios de exasperado y explícito conflicto social antes de parecerse a la sociedad pacificada que Estados Unidos ya había llegado a ser. Habrá que atravesar la decepción del movimiento estudiantil, la agudización del enfrentamiento, las matanzas, el terrorismo de Estado; hoy, las palabras de Marcuse se leen sin prejuicios, con el riesgo de parecer más un diagnóstico que una advertencia.

Entre el marxismo y Heidegger

Demasiado a menudo, tal y como recuerda Gian Enrico Rusconi, los primerísimos años de la actividad intelectual y filosófica de Herbert Marcuse se han resumido con la fórmula simplificadora que cuestiona un bastante impreciso *Heidegger-marxismus*^[7] Con esta expresión lapidaria se pretende aunar las tendencias que guiaron a Marcuse en el período comprendido, aproximadamente, entre finales de los años veinte hasta la primera mitad de los treinta, esto es, el lapso de tiempo que abarca la primera maduración filosófica y la emigración a Estados Unidos. Se trataría de un intento de mezclar la instancia puramente política y revolucionaria que deriva del marxismo con la atención a la esfera de la existencia humana, extraída en cambio del pensamiento del autor de *Ser y tiempo* (publicado en 1927). Si bien es justo insistir en el carácter simplificador de esta etiqueta, que por ejemplo omite la compleja relación que el joven Marcuse mantuvo con la filosofía hegeliana, no se le puede negar cierta eficacia explicativa. Marcuse se formó en un período sumamente complejo y estratificado de la historia cultural europea, un período en el que se entrelazaron las tendencias más diversas, en el intento de dar una respuesta filosófica a la crisis tanto intelectual como social que experimentaba el viejo continente. Se trata, como puede verse por las fechas que hemos propuesto, de la muy debatida República de Weimar, situada entre el fin de la Primera Guerra Mundial y el ascenso de Hitler al poder.

Por eso la exposición del pensamiento de Marcuse requiere partir de este período complejo de su formación juvenil. No será poco comprender de qué modo el joven filósofo alemán trató de hacer encajar en un único paradigma conceptual una filosofía revolucionaria y práctica como es la de Marx con un pensamiento, el de Heidegger, calificado a menudo de conservador, incluso prescindiendo de las posiciones políticas asumidas públicamente por Heidegger. A este, además, se le ha considerado como un pensador perteneciente a las tendencias de fondo que favorecieron la aparición del nacionalsocialismo; uno de quienes así lo consideraron fue Theodor Adorno^[8], que compartió con Marcuse no solo la experiencia de la

emigración, sino también la pertenencia al Instituto de Investigación Social, el núcleo institucional de la llamada Escuela de Fráncfort.

La formación en Weimar

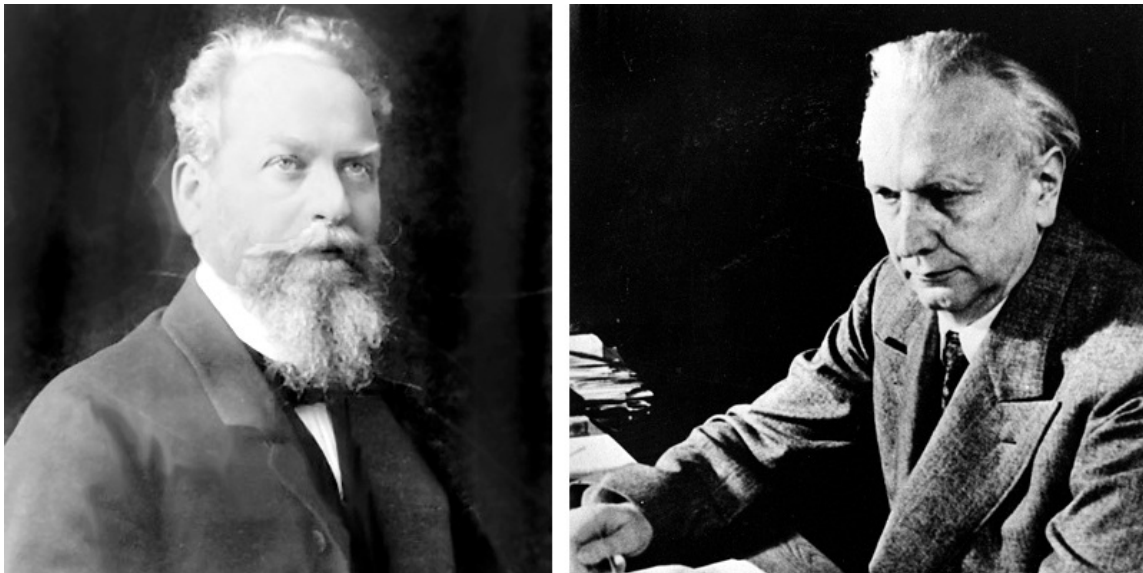


Martin Heidegger.

Marcuse nace en 1898 en una familia de la burguesía comercial judía de Berlín. Desde joven se implica en los acontecimientos políticos alemanes. Ya en 1917, antes de iniciar sus estudios universitarios, se inscribe en el Partido Socialdemócrata alemán (SDP), que en aquellos años experimenta una intensa transformación. Pero solo dos años después abandona el partido, profundamente afectado por el modo en el que la socialdemocracia ha apoyado la represión de las revueltas espartaquistas y el asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht. A partir de 1918 estudia en Berlín, después de evitar el frente en la guerra debido a deficiencias visuales, tal y como refiere él mismo en su currículum presentado en la tesis de doctorado^[9]. Al cabo de cuatro semestres de estudiar en la capital, se traslada al sur de Alemania, a Friburgo, donde en dos años obtiene el título de doctor con una tesis titulada *La «novela de artista» en la literatura alemana*, defendida en 1922 y no publicada hasta 1978 en el primer volumen de sus obras completas. La importancia de Friburgo en su biografía está muy vinculada al nombre de los docentes de aquella universidad. Desde 1916, la cátedra de filosofía era ocupada por Edmund Husserl, fundador de la fenomenología. En 1928 la

cátedra pasa a Martin Heidegger, ya famoso a pesar de su juventud. Según una anécdota, en 1920 la mujer de Husserl presenta a Heidegger a Karl Jaspers como «*das plänomenologische Kind meines Mann*», ‘el chiquillo fenomenológico de mi marido’.^[10]

Marcuse trabajará con Heidegger a partir de 1928 en el escrito de habilitación, que en Alemania corresponde al libro con el que un joven debe demostrar que está capacitado para obtener el título de doctor. Pero el proyecto no llegará a cumplirse: debido a las políticas antisemitas del régimen nazi, Marcuse será obligado a abandonar primero la universidad y después el país.



Edmund Husserl y Karl Haspers.

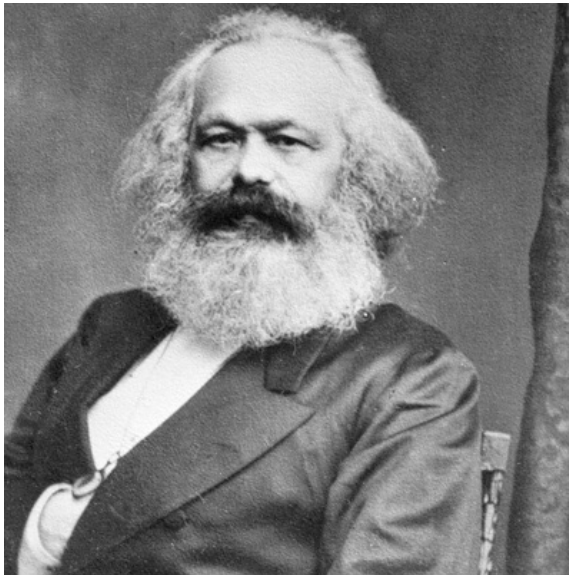
Tanto la fenomenología de Husserl como, a continuación, la ontología de Heidegger representaron para la cultura alemana el intento de hallar una vía de salida a los problemas planteados por la filosofía entre el final del siglo XIX y los primeros años del XX. El pensamiento filosófico alemán vivía una fase intensamente convulsa. Ya en la segunda mitad del siglo XIX se respiraba una fuerte insatisfacción por lo que se entendía como el desplome de la gran filosofía germana. El idealismo había prometido proporcionar al pensamiento un fundamento sistemático y, en los primeros veinte años del siglo XIX, parecía haber mantenido aquella promesa. Hegel había publicado el propio sistema de la filosofía, con lo que parecía poder declararse concluida la búsqueda de un fundamento filosófico. Pero como siempre ocurre, enseguida se puso de manifiesto que la situación era en realidad algo más compleja. Ya

en la segunda mitad de aquel siglo, gracias a pensadores como Nietzsche y Marx, sin olvidar la importancia de Kierkegaard, se había experimentado una crisis de fundamento. El puro pensamiento especulativo y trascendental que el idealismo había entendido como solución filosófica ya no parecía suficiente. Según escribió Karl Löwith, «la crítica de Marx y de Kierkegaard separa justamente aquello que Hegel había unificado; ambos derrocaron su conciliación de la razón con la realidad», y de Nietzsche se lee que a su parecer Hegel, a través de un empuje teológico conciliador, «arruinó su gran iniciativa^[11]».

Así nacieron las filosofías que perseguían hasta el fondo la vía de la duda y de la desesperación, sin contentarse jamás con lo que parece conciliador y armónico. Se trata, dicho brevemente, de autores como Marx y Nietzsche, que junto con Freud constituyeron los fundamentos del pensamiento tanto de Marcuse como de los demás miembros de la Escuela de Fráncfort. Cuando Marcuse concluye su formación, la filosofía alemana está empeñada en una suerte de profunda revisión de sus propias estructuras de fondo. Lo atestigua una conferencia impartida por Adorno en 1931 con el altisonante título de *Actualidad de la filosofía*, en la que el joven pensador francfortés pasa revista a las principales escuelas filosóficas de la época y muestra su incapacidad para dar una respuesta eficaz a sus problemas^[12]. Los nombres que aparecen, además de los ya mencionados episodios filosóficos de la fenomenología y la ontología de Heidegger, son principalmente los del neokantismo, el historicismo, el neopositivismo y la filosofía de la vida.

Estas escuelas filosóficas dominaron el panorama cultural alemán en las primeras décadas del siglo pasado. Merece recordarse, sobre todo, en el ámbito sociológico, una corriente que se desarrolló en buena parte en el sur de Alemania. Se trata de la corriente del neokantismo, animada por autores como Windelband y Rickert, este último predecesor de Husserl en la cátedra de Friburgo, en la que tuvo un papel decisivo Max Weber. La sociología weberiana se injertó en una disputa acerca de la definición del concepto de «valor» en el interior de las ciencias sociales, y dio pie a un debate acerca de la realización de una ciencia evaluativa. La base cultural de este debate la proporcionaba la división establecida por Wilhelm Dilthey entre ciencias naturales y ciencias humanas, que en su desarrollo reivindicaba legitimidad para estas últimas de modo que se desvincularan de la supeditación a las primeras. En este sentido, la más célebre de las obras de Weber se presentaba como un modelo plausible para una ciencia social que reclamara para sí una

legitimidad científica estricta. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* tuvo una intensa repercusión en el pensamiento alemán, más por el método que aplicaba en el análisis que por los resultados concretos de la investigación. En las últimas páginas del texto se esboza una evaluación global de la relación entre realidad y sentido, en la que se describe el mundo social como una «jaula de durísimo acero»^[13]. La realidad, según esta perspectiva, se parece a una reja metálica que, siempre siguiendo la metáfora weberiana, rechaza el atributo de la sensatez. El que Weber describe en 1906 es un mundo perdido, atravesado por la dinámica del desencanto. Y de nuevo unos años después, en la célebre conferencia de 1917 titulada «La ciencia como profesión», Weber profundiza en estos temas e insiste en la naturaleza desencantada del mundo desolado de la Gran Guerra^[14].



Karl Marx y György Lukács.

Ante este desencanto la cultura alemana se encuentra en el deber de reaccionar. Un autor que así lo hace con una energía convincente, y que tendrá una importancia decisiva tanto para el joven Marcuse como para la generación de francforteses en general, es György Lukács, alumno de Weber. Este empeño se manifiesta sobre todo en dos libros. Uno es *Teoría de la novela*, publicado en 1921; el otro, *Historia y conciencia de clase*, aparecido dos años después. En el primero se moldea y sugiere una imagen claramente pesimista de la sociedad. El desencanto del que hablaba Weber se asume en toda su gravedad, y el mundo aparece, siguiendo aquí una metáfora predilecta de Hegel, como una segunda naturaleza en la que «el sentido se anquilosa y se pierde hasta formar un bloque compacto, incapaz ya de despertar la

interioridad; es un calvario constelado de putrefacta interioridad^[15]». La jaula de acero de Weber se ha convertido en un bloque compacto que el hombre encuentra frente a sí sin poder extraer de él un sentido. Mucho más célebre y fructífero será en cambio el intento efectuado en *Historia y conciencia de clase*, en cuyas páginas se formará toda una generación de marxistas, sobre todo los que no están completamente de acuerdo con la ortodoxia soviética. En este libro Lukács recupera con eficacia tanto la base hegeliana del marxismo, que la corriente economicista tendía a relegar a un segundo plano, cuanto una categoría como la de totalidad, que tendría un considerable peso en el debate. Si por un lado «el método dialéctico de Marx» no es sino «aquello a lo que tendía el propio Hegel^[16]», por el otro «la categoría de la totalidad, el dominio determinante y unilateral del conjunto sobre las partes es la esencia del método que Marx ha asumido de Hegel^[17]».

Es una visión que trata de salir del *impasse* aparente en el que vuelve a meterse el marxismo: si es cierto que el punto de partida y de explicación de las dinámicas históricas consiste en el proceso de producción, es imposible que el individuo particular, o la suma de individuos particulares, pueda conscientemente producir transformaciones en él. La respuesta de Lukács cuestiona el concepto de conciencia de clase, el salto cualitativo que permite a la clase revolucionaria reconocerse como tal. La categoría de la totalidad se orienta de hecho a poner de manifiesto la interdependencia que vincula el proceso económico concreto y la conciencia que necesariamente se obtiene de este proceso. Por tal camino es posible reivindicar para el mundo alguna forma de sensatez, precisamente desde una perspectiva de tipo revolucionario.

Antes de entrar en detalle en la influencia que ejerciera sobre Marcuse, digamos que el debate suscitado por *Historia y conciencia de clase* tuvo un impacto considerable en buena parte de la sociología de la época; obviamente, en la de orientación marxista, pero no solo en esta. Por ejemplo, Karl Mannheim quedó profundamente marcado por aquellas páginas. La conclusión que extrajo de ellas, sin embargo, va en una dirección muy alejada de la que tomaron pensadores como Marcuse, Adorno y Horkheimer: si el marxismo conduce a la conclusión de que cualquier toma de posición intelectual deriva de la condición económica y social en la que surge, se sigue que incluso el propio marxismo es —paradójicamente— una derivación de este tipo. A partir de esta consideración, Mannheim desarrolla una teoría social ligada a la idea de una sociología desprovista de valores normativos de

fondo, en cuyo fondo se mueve una crítica de la ideología como crítica de la posición, por así decir, parcial y tendenciosa.

El pensamiento de Marcuse, que toma la dirección de un marxismo convencido, desea rehuir desviaciones erróneas. Por un lado, la deriva de Mannheim que sigue la senda abierta por Weber, por el otro la de un marxismo excesivamente economicista. A todo ello hay que añadir también el distanciamiento respecto a la socialdemocracia alemana, en el que confluían el horror por el final de la Liga Espartaquista^[18] y la línea demasiado blanda adoptada por el partido después de la obra reformista emprendida por Bernstein. En este sentido, lo que Marcuse encuentra en el libro de Lukács es una versión del marxismo de impronta claramente antipositivista, en la que la realidad no es reabsorbida en las mallas de un racionalismo intelectualista que mutila su pragmatismo. De aquí surge su primer y gran proyecto filosófico, animado por el intento de sentar las bases de una teoría revolucionaria que desee insertarse y establecerse en el seno de la objetividad histórica y materialista del marxismo, pero que al mismo tiempo la mantenga unida a la dimensión más propia y privada de la existencia humana. Se percibe ya a esta altura de la biografía de Marcuse la fuerte presencia de un pensador como Schiller, al que el mismo Marcuse dedica en 1925 una importante y extensa bibliografía, completada con una breve introducción. Schiller, el pensador de la educación estética, el hombre que deseaba unir el impulso natural y el libre, resulta así marcar hondamente la formación de Marcuse, y volverá a hacerlo en la edad madura. Y es palmario, por tanto, de qué modo aparece en este contexto la figura de un pensador tan discutido como Heidegger. El análisis de este posee una radical tendencia antipositivista y aborda con decisión un examen existencial del ser humano. El problema del marxismo, para Marcuse, debe ser el del hombre concreto, del ser humano arrojado al mundo, que entra en la historia con el cometido de hacer humana su propia vida. He aquí los motivos de la categoría del *Heidegger-marxismus* con la que hemos abierto el capítulo. No es cuestión, banalmente, de corregir a Marx con Heidegger —una simplificación absurda—, sino de comprender cuáles fueron las líneas de convergencia en su modo de ver objetivos que vinculan la teoría marxiana de la revolución con la actitud existencial y humana que se reconoce en el autor de *Ser y tiempo*.

Existencia y revolución

Todo lo antedicho se concreta en un grupo de textos que Marcuse escribió entre 1929 y 1932, en los que su proyecto filosófico de una teoría revolucionaria concreta empieza a tomar cuerpo. Examinaremos tres de ellos, con los ilustrativos títulos de *Sobre la filosofía concreta* (1929), *Marxismo trascendental* (1930) y *Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico* (1932). Se ha elegido estos textos por la claridad con la que el autor expone en ellos sus tesis fundamentales. Nos encontramos todavía en la época anterior a la incorporación de Marcuse al grupo que acabará formando la Escuela de Fráncfort y en el que el joven estudioso colabora con la revista *Die Gesellschaft* ('La Sociedad'), publicación teórica vinculada con doble filo a los ambientes socialdemócratas alemanes. Al lado de estos escritos que hemos seleccionado se podrían mencionar también «Contribuciones a la fenomenología del materialismo histórico», de 1928, al que el propio Marcuse remite más de una vez en los ensayos a los que nos referimos, como testimonio de cierta continuidad de perspectiva.

El ensayo «Sobre la filosofía concreta» se presenta, en cierto sentido, como el que más claramente manifiesta la impronta heideggeriana de Marcuse. Con un título que pone de relieve su pertenencia a las problemáticas marxistas, precisamente las de un pensamiento filosófico que desea ser concreto y definirse como tal, el ensayo se abre con una serie de declaraciones que emplean ampliamente el léxico tanto ontológico como fenomenológico. Se lee que «la existencia humana, en todos sus modos, está dominada por el problema de su sentido», aludiendo de entrada justamente a las temáticas weberianas. De este modo, el pensamiento filosófico debe antes que nada afrontar lo que a los ojos de Marcuse son sus «por qué», esto es, las preguntas que le permiten orientarse en el mundo. Solo así es posible comprender que «todo auténtico filosofar ha encontrado su sentido en sí mismo y lo ha aprehendido a través de sí mismo», y, por eso, «el esfuerzo propiamente filosófico se dirige al conocimiento en tanto que hacer visible la verdad^[19]». El léxico heideggeriano emerge, en estos pasajes, no tanto en la llamada a la condición existencial, que en términos genéricos se puede encontrar por ejemplo incluso en la insistencia de Dilthey o de Simmel respecto a la vida, como más bien a la remisión al discurso de la autenticidad,

sobre cuya raíz heideggeriana Adorno polemizará ásperamente en el ya mencionado *La jerga de la autenticidad*.

El tema de la autenticidad se desarrolla, así, en Marcuse gracias a este recurso a la existencia humana que sería, indirectamente, la condición de posibilidad para concebir algo como la verdad. La verdad se define por relación con su validez específica, y la validez de cualquier cosa procede de su relación con el aspecto humano de la existencia. Para aclararnos, las leyes naturales —las leyes que regulan la marcha del mundo independientemente de la acción del hombre— son leyes válidas, y por tanto ciertas, solo si el ser humano se las apropia en su existencia. La piedra no conoce la ley que la hace caer con una cierta aceleración, y la planta no sabe nada de la fotosíntesis clorofílica que le permite crecer. Es la apropiación por el hombre, en su propia existencia, de estas leyes lo que las convierte en leyes verdaderas, precisamente por la validez que obtienen en la vida del hombre. Así, el porqué del filosofar auténtico, es decir, el desvelamiento de la verdad, está inextricablemente ligado a su apropiación existencial por el hombre.

En este sentido, la existencia humana es definida de nuevo heideggerianamente como «ser ahí», y su relación con la verdad se define según la capacidad de este «ser ahí» del hombre de saber la propia existencia: «el existir del ser ahí humano es en cada momento un comportamiento relativo al mundo: acción a reacción»^[20]. El sentido de la apropiación de la verdad resulta, pues, una posibilidad de existir verdaderamente y por tanto de existir orientándose en el mundo. Se percibe en estos pasajes el intento de reaccionar a aquella desorientación, aquel desencanto, aquella pérdida de sentido del mundo que habían descrito primero Weber y después Lukács. Con un enfoque que al principio puede resultar sorprendente, Paolo Chiarini presenta la obra de Heidegger como surgida de las inquietudes del expresionismo alemán, como una reacción filosófica tardía a lo que la literatura y las artes visuales habían empezado a registrar casi dos décadas antes^[21]; a este respecto, se ha dicho que «no hay pensamiento filosófico en *Ser y tiempo* que no haya sido ya pensado antes en forma poética en el expresionismo»^[22]. La idea de que el ser humano sea arrojado a la existencia, y que a la luz de este ser arrojado deba procurarse un sentido en el propio actuar en el mundo, convertiría estos pensamientos en una retraducción filosófica de la experiencia que la vanguardia expresionista estaba ya concluyendo. A ello se puede añadir que el expresionismo alemán se desplazó constantemente por la cresta de una profunda indecisión política que a veces

lo inclinaba hacia una franca simpatía revolucionaria y a veces por un soplo místico y religioso, actitud que Mittner describe con la fórmula del activismo veleidoso y del infantilismo^[23].

Siempre de modo por así decir expresionista, la filosofía de Heidegger pudo arraigar tanto en la concienzuda posición marxista de Marcuse, cuanto en las franjas más oscuras del pensamiento alemán, para las que el sentido del mundo que buscaba acabó muy pronto por ser identificado con aquel «Boden» (suelo) en el que halló un terreno fértil no solo el simbolismo decadente de un Jünger, sino también las reivindicaciones de una pureza de la raza en el campo nacionalsocialista, que al suelo añadía la sangre.

Sobre la base de estas reflexiones se pregunta Marcuse: «¿no constituye un comienzo filosófico necesario el que la filosofía sea vista otra vez desde la existencia humana concreta y sea preguntada en relación a la existencia humana concreta?»^[24]. A partir de declaraciones de este tipo que ponen de manifiesto la raigambre heideggeriana de Marcuse, se pasa de repente a la otra vertiente de su pensamiento. Si el hombre está arrojado al mundo, si está inmerso en una realidad que se le presenta aparentemente desprovista de sentido y de la que debe apropiarse para hacerla verdadera y auténtica, pero esta realidad es de un tipo muy determinado: «Desde el nacimiento», se lee, «a cada individuo le es entregada su situación histórica: las posibilidades de su existencia le son trazadas a través de ella»; esta condición no debe ser entendida como algo que le es accidental y simplemente factual, sino «como destino propio del *Dasein*» del hombre^[25]. Se empieza así a entrever el sesgo en el que Marcuse trata de aproximar el existencialismo heideggeriano y el marxismo. Se trata de la necesidad, vista con claridad en estas páginas, de una historización de la fenomenología de Husserl, a la que en todo caso Marcuse reconoce un enorme mérito. Su preocupación, se verá mejor enseguida, es que el marxismo vuelva a caer en la tendencia de las ciencias sociológicas evaluadoras de pensarse fuera de la historia. Bien al contrario, Marcuse reivindica justamente la centralidad del destino histórico en el que está inmersa la existencia humana.

«La historicidad constitutiva del ser ahí», concluye Marcuse, «debe asumir una importancia fundamental también con vistas a una organización y un estudio metódico de las “ciencias sociales”», apuntando con ello al debate en el que estaba participando Mannheim. La filosofía no puede adoptar «falsamente el modelo de las ciencias naturales», que por definición se

piensan como ahistóricas; debe ser de partida una disciplina histórica. Por este motivo, también buena parte de la obra de Weber sería modificada teniendo presente esta conciencia, si bien deben tomarse en cuenta los grandes pasos adelante, y esto se reconoce explícitamente, dados gracias a textos como *La ética protestante* en las décadas anteriores^[26]. Esta comprensión histórica de la realidad efectiva dentro de la que está inmerso el lado existencial del hombre solo puede obtenerse, según Marcuse, si se aísla una suerte de unidad de fondo que mantiene unidos los diversos componentes de la sociedad. Este es precisamente el punto en el que se separa de la analítica existencial de Heidegger y en el que se desplaza hacia la concepción marxista. De las diferencias entre las diversas concreciones del ser ahí humano (sean individuales, de clase, de nación o de pueblo) se dice:

Son solo diferencias de una unidad que las funda, diversas posiciones y desarrollos en el interior del mismo ser económico y social. Y solo hasta donde alcance esta estructura unitaria puede hablarse también de una situación unitaria^[27].

En otras palabras, la posibilidad de tener frente a los ojos algo como una unidad homogénea e histórica a cuya luz examinar la existencia^[28] del ser humano como su particular formación es dada por el examen de las estructuras económicas que la determinan: las del capitalismo avanzado. Los individuos de una época, las naciones, los pueblos y las clases, son unificados solo por el hecho fundamental de encontrarse en la misma situación histórica: la situación, el sentido, el modo en el que el ser ahí del hombre debe ser interpretado corresponde a su inserción en el interior de la condición histórica del capitalismo avanzado y eso corresponde a su destino, puesto que «ha producido un poder que se encuentra entre y por encima de las personas, el cual, una vez ahí, ha sometido desde sí mismo todas las disposiciones y valores de la persona y de la comunidad^[29]».

Son leyes extrañas las que regulan las vidas de las personas; son jaulas de durísimo acero las que las encierran en el mundo. Pero ello no significa que el mundo tenga que estar falto de sentido, o mejor, no significa que a partir de estas premisas no sea posible para el hombre apropiarse de su existencia en el interior de la condición histórica, haciéndola, de este modo, verdadera. Ciertamente —y de aquí proviene el aspecto irrenunciablemente marxista de la posición de Marcuse—, apropiarse de la condición histórica no puede significar dejarla intacta. Todo acto de comprensión es ya de inmediato un acto de transformación, sin que entre los dos momentos exista un nexo causal mecánico.

Es patente que en estos discursos regresa el problema de *Historia y conciencia de clase*, según el cual la conciencia de la condición histórica era determinante para su modificación. En esta posición, la filosofía tiene el cometido, en absoluto secundario, de volver concreto el saber en la situación actual. Si la ciencia, en términos generales, puede mostrar los aspectos de crisis del capitalismo, sus problemas económicos y jurídicos, la filosofía es la única capaz de ofrecer una lectura auténtica, según el sentido que hemos indicado antes, de esa realidad. Solo la filosofía, gracias a su lado concreto, es capaz de apropiarse de la verdad histórica y hacerla susceptible de transformación; de hecho, dice Marcuse:

Se trata precisamente de ello: de que el investigar filosófico dirija de nuevo la mirada a cuáles *posibilidades de apropiación de la verdad* tiene en realidad el *Dasein* en cada caso. Si este *Dasein* está en una situación que hace imposible, por su estructura histórica [...] la apropiación de tales verdades, entonces es tarea de la filosofía buscar el *Dasein* en esta situación y, sacándolo de ella, intentar «llevarlo a la verdad»^[30].

No corresponde al conocimiento definir la existencia del ser humano, solo el destino que representa la realidad histórica en la que está inserto puede hacerlo; pero el conocimiento puede poner en marcha el movimiento por el que el ser ahí del hombre se apropia de su propia verdad en el interior del destino en el que está inserto. Sin embargo, el conocimiento puede llevar a cabo esta tarea únicamente si se introduce en aquel destino histórico. Esto es, si se comporta concretamente. Según Marcuse, por tanto, «un conocimiento tal se consumará y cumplirá en una transformación real» que cuestiona la propia estructura de la existencia histórica y de su mundo; sin embargo, «no en el sentido vago de algún tipo de influjo de la “idea” sobre la “realidad”», de un modo platónicamente ingenuo, «sino en el sentido de una transformación consciente de esa realidad con los medios reales dados por la situación»^[31].

Por este motivo, la sociedad debe desarrollar una actividad que es siempre y de todos modos pública, es decir que se dirige al mundo y se interesa por el mundo. No se puede hablar de una filosofía privada, precisamente debido al carácter de apropiación de la verdad que siempre se impone a un filosofar auténtico. La verdad, justamente, es verdad de todos, y también lo es su apropiación. No tiene sentido hablar de una existencia meramente singular e individual, porque aquello en lo que se aplica es la situación histórica unitaria y compleja, que implica a la totalidad de la sociedad. Y es en este carácter público de la filosofía en lo que falló el proyecto de Kierkegaard, por su

tendencia a concebir la existencia como algo privado. La filosofía, cuando se pregunta quién debe ser el sujeto de este actuar en el mundo, un sujeto que impone el paso a la praxis transformadora de la condición de vida, reconoce que no puede tratarse del individuo particular. No el sujeto particular, ya que la verdad de la existencia humana es siempre un «ser con otros».³¹ No obstante, tampoco puede consistir en un sujeto abstracto según lo pensaba el idealismo, en un «sí» impersonal. Antes al contrario, el sujeto es la sociedad en su conjunto, en su totalidad:

La sociedad no es ni un sujeto existente junto a los individuos ni la suma de los individuos, sino que en un sentido completamente concreto, la sociedad es cada individuo mismo, es el modo histórico-concreto de existencia del individuo. Precisamente, si de este modo la filosofía quiere tomarse en serio por una vez su preocupación por los individuos, no puede pasar por alto el mundo en que se cumple la existencia^[32].

La conclusión de Marcuse, pues, es que el examen del ser ahí humano en el seno de su época presente, es decir el capitalismo avanzado, excluye categóricamente que la existencia humana pueda ser revolucionada a partir del individuo. La reificación, la abstracción, la alienación que son consustanciales a la vida del hombre en la época del capitalismo excluyen la posibilidad de que el ser social pueda existir auténticamente como particular. Existe solamente en sociedad, y por eso es la sociedad en su conjunto la que debe ser revolucionada si se pretende avanzar hacia una apropiación de la verdad por el hombre. Apropiarse de la verdad significa, así, apropiarse de la propia vida, hacer que el destino que parece oponerse al hombre como una segunda naturaleza se transforme en su libertad. Por este motivo la analítica existencial de Heidegger puede expresar la exigencia revolucionaria del marxismo, en tanto en cuanto se ocupa del individuo y de su existencia, siempre en un contexto colectivo.

Ahora ya es fácil comprender el sujeto en el que piensa Marcuse, que no puede ser ni individual ni abstracto e impersonal: es el mismo sujeto que había analizado Marx. El sujeto social universal, el sujeto colectivo, el sujeto sin intereses particulares en la conservación del existente, precisamente porque sus intereses coinciden con los de la propia sociedad; en una palabra: el proletariado. Al proletariado se le reclama la posibilidad de apropiarse de la verdad humana y de emprender la construcción de una sociedad auténtica. Estos discursos de Marcuse no están aislados, tienen una cierta correspondencia en los mismos años, con la forma existencialista del marxismo que se desarrolla especialmente en Francia. Para ilustrarlo,

pensemos en un autor como Alexandre Kojève, que en los años treinta impartió en París unas célebres lecciones sobre la *Fenomenología* de Hegel^[33], o bien podemos referirnos, con más eficacia si cabe, a iniciativas probablemente más logradas como la posterior de Sartre^[34].

El segundo de los textos mencionados, escrito un año después, pone de manifiesto evidentes preocupaciones de Marcuse en relación al signo del debate marxista *strictu sensu*. Aparecido en las páginas de la revista *Die Gesellschaft*, se concentra en el estatuto del pensamiento de Marx respecto a sus interpretaciones más recientes. El escrito titulado *Marxismo trascendental* se presenta así como una crítica oportuna y aguda a un célebre exponente de la socialdemocracia alemana de orientación marxista, Max Adler. Desde 1904 hasta los años en que se escribe el texto, Adler había publicado una serie de ensayos centrados en el estatuto del marxismo como ciencia filosófica. Su perspectiva se orientaba a la posibilidad de ofrecer una fundamentación lógica y gnoseológica al marxismo, con vistas a facilitar su aceptación en el interior de la universidad alemana, históricamente bastante reacia a asumir a autores orientados hacia un socialismo radical o bien ortodoxo.

En vista de la situación de la sociología en Alemania, dominada por las corrientes orientadas hacia el neokantismo, Adler estaba convencido de que una tal fundación científica del marxismo podía, y debía, pasar justamente por la teoría de Kant. Su proyecto, pues, consistía en estudiar profundamente los presupuestos trascendentales del materialismo histórico al tiempo que remitía su interpretación de la sociedad a un activo debate que calibrase su fecundidad interpretativa. Así como Kant había indagado en las condiciones de posibilidad del conocimiento (las condiciones trascendentales, precisamente), Adler se proponía introducir el marxismo en un cuadro de legalidad gnoseológica que lo presentara, a todos los efectos, como una ciencia. Aparecieron así los ensayos *Causalidad y teleología en la disputa sobre la ciencia* (1904), *La sociología de la crítica kantiana del conocimiento* (1924) y *Kant y el marxismo* (1925^[35]).

Los problemas que este empeño de Adler suscitan en Marcuse a principios de los años treinta no son en absoluto peregrinos. La idea de un marxismo trascendental puso en tela de juicio muchas de las ideas fundamentales del pensamiento de Marx. A fin de cuentas, se trata de pensar el materialismo histórico no a la luz de las categorías concretas de la producción y de la existencia real, como pretendía Marcuse, sino en relación a sus condiciones

de posibilidad abstractas. Se renovaban así las preocupaciones de Marcuse por una lectura del marxismo en clave subjetiva y no objetiva, es decir, en relación a aquel «sí» impersonal que en el ensayo del año anterior había sido tan severamente criticado. A su modo de ver, la perspectiva de Adler corre el riesgo de alinear el marxismo con las tendencias científicas de la sociología neokantiana, y en sentido amplio burguesa, que olvidan las condiciones concretas de la vida del hombre en virtud de una presunta pureza científica. Tal y como se ha mostrado, las críticas de Marcuse tienen la capacidad de dar en el blanco, pero carecen de una contrapropuesta válida, y privilegian la *pars destruens* sobre el discurso constructivo^[36].

La filosofía, según Marcuse, debe ser considerada como «una fuerza histórica muy real», y el marxismo debe adoptar esta perspectiva si quiere seguir siendo una «teoría de la revolución proletaria»^[37]. En este sentido, el proyecto de Adler que considera el kantismo como el único inicio posible de una filosofía del conocimiento social, mueve la filosofía hacia una fundación conceptual e intelectual abstracta, en vez de al conocimiento histórico cuya importancia en Marcuse hemos visto ya. Lo que interesa en este momento no es, sin embargo, seguir paso a paso la argumentación de Marcuse, lo que nos llevaría a adentrarnos en las páginas kantianas, sino comprender su espíritu general. La elaboración de lo trascendental por Kant resulta ser una fundación inadecuada para una filosofía histórica, desde el momento que su impulso se dirige a las condiciones de posibilidad de los objetos de conocimiento subjetivo y prescinden de su concreción, central en cambio para una filosofía marxista, que no puede permitirse pensar ni en los objetos ni en el conocimiento como situado fuera de la historia. El conocimiento, para Kant, se funda exclusivamente en el sujeto, con lo que se excluye el acceso a la objetividad real. De hecho, el «método trascendental» se ocupa de un campo de objetos de un carácter completamente distinto de la realidad existente en el espacio y en el tiempo^[38]. Para una filosofía concreta, y aquí se percibe la influencia de la fenomenología de Husserl, los objetos son objetos vividos, no simplemente conocidos, como afirma la filosofía de Kant llevada al extremo, a lo que Marcuse se opone. El objeto que se ha relacionado con la praxis humana es un objeto transformado por el hombre y, por tanto, hecho histórico.

Por el contrario, Adler se mete en «una serie de malentendidos» porque confunde la conciencia general en la que, según Kant, tienen lugar las condiciones de posibilidad del conocimiento con una conciencia general que

sea social e histórica; en cambio, según Marcuse, la filosofía trascendental «no quiere afirmar nada acerca de la realidad», objetivo en cambio necesario para el materialismo^[39]. Por eso la filosofía trascendental es incapaz de fundar la ciencia social, porque su método se basa en una exclusión programática de la realidad concreta, que es la única base posible para la experiencia social. Kant solo habría logrado captar algo de la realidad histórica en los escritos en los que renuncia precisamente al método trascendental para ocuparse del mundo.

Sin embargo, el verdadero enojo de Marcuse en este ensayo está ligado a la unidad de conocimiento y realidad que, según él, el marxismo había logrado alcanzar, o como mínimo enunciar. Desde esta perspectiva, Adler recae de nuevo en la separación, esto es en el vicio que concibe el método cognoscitivo como algo indiferente respecto al objeto. La misma idea de un marxismo trascendental corresponde pues al intento de entender el pensamiento como desconectado del objeto de conocimiento. Pero el objeto de conocimiento marxista es el ser humano concreto inmerso en la propia situación histórica y por tanto algo totalmente inseparable del conocimiento. Lo que es posible que salte en la tesis de Adler, expresándose de modo explícito, es la unidad de teoría y praxis que resulta central para toda interpretación marxista:

Marx no se preocupa mínimamente del *a priori* de la teoría social, de las leyes «formales» del acontecer social. Si se asume este punto de partida no hay posibilidad de llegar a aquella praxis radical que aspira a transformar la realidad. El método dialéctico del marxismo remonta al de la diferencia entre forma y materia, entre ser y deber ser^[40].

Siguiendo estas indicaciones, es interesante también referirse al ensayo aparecido dos años después con el título de *Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico*. En 1932 se había publicado el tercer volumen de la edición de las obras marxianas conocida por el acrónimo de MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), en el que se publicaba por primera vez un escrito juvenil de Marx: los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Tal como recuerda Norberto Bobbio, estos manuscritos «son el testimonio de que ya ha terminado el período de maduración y ha comenzado el de madurez» de Marx^[41]. La publicación de los *Manuscritos* generó cierto debate, en tanto que permitían releer las líneas genéticas del pensamiento marxiano. Marcuse se mostró de inmediato muy receptivo a este tipo de problemas, por una serie de motivaciones teóricas cuyas premisas ya se han señalado en lo dicho acerca de los otros dos ensayos.

En el ambiente marxista, junto a los intentos legalizadores y gnoseológicos de Adler, se asistía también a una fuerte tendencia economicista. Parecía que el pensamiento de Marx avanzara gradualmente hacia una devaluación, si no una eliminación, de la aportación filosófica a la teoría revolucionaria. Lo que quedaba del pensamiento de Marx, por lo menos a partir de los escritos de la segunda mitad del siglo XIX como *Para la crítica de la economía política*, era una teoría económica de la relación entre capital y trabajo, cuya tendencia sería la de una previsión diagnóstica de la revolución conforme a las crisis cíclicas de la economía de mercado. Esta concepción, que había arraigado tanto en el ámbito estrictamente soviético como en general en el ambiente de la Tercera Internacional (o Internacional Comunista), tendía a ver el progreso histórico que debería haber llevado a la revolución como un proceso de tipo mecánico: a ciertas condiciones económicas objetivas seguían ciertas consecuencias que favorecían la emergencia de la revolución. Según esta perspectiva, la filosofía, en el interior del marxismo, debería seguir *grosso modo* las vicisitudes de la política, es decir entenderse como un epifenómeno de las condiciones económicas y materiales. Si el Estado moderno con sus hechos políticos es simplemente el «comité de negocios de la burguesía»^[42], lo mismo cabe decir también de aquella toma de conciencia teórica que responde al nombre de filosofía.

Por todo lo antedicho, esta no podía ser de ningún modo la perspectiva de Marcuse, que veía en la filosofía la actitud capaz de hacer que el sujeto revolucionario —el proletariado— adquiriera conciencia de su tarea histórica. De nuevo, aquí es fundamental la enseñanza del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, cuya elaboración de las categorías de la totalidad y, precisamente, de la conciencia requería una mediación irrenunciable por parte del pensamiento filosófico. Y justamente en los *Manuscritos* del 44 de Marx podía hallarse una demostración de la coherencia de este tipo de lectura. Se trata de una serie de escritos fragmentarios en los que Marx se distancia tanto de la izquierda hegeliana en conjunto como, en particular, de Feuerbach, y se encamina hacia su posición de madurez. Los *Manuscritos* son a menudo etiquetados como la fase de un marxismo de signo humanista, con lo que se los distingue del materialismo histórico propiamente dicho cuya fundación se remonta al período 1846-1848, y que tuvo como brújula *La cuestión judía*, *La ideología alemana* y el *Manifiesto*^[43]. En los *Manuscritos* se pueden hallar, en efecto, consideraciones sobre el trabajo alienado que tratan al trabajador en su situación concreta y, en sentido amplio, existencial. Marx escribe, por

ejemplo: «consideramos más cercana la objetivación, la producción del obrero, y en esta la alienación, la pérdida del objeto, de su producto»^[44].

Lo que interesa a Marcuse de estos escritos, cuya publicación a su entender «está llamada a convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de la investigación marxista»^[45], es precisamente este subtexto filosófico, que se presenta como la única fundamentación posible de la crítica económica. Además, se advierte también una marcada deuda respecto a la teoría hegeliana. Se trataría, pues, de una superación de Hegel mediante los propios instrumentos hegelianos, y no de una crítica estéril al filósofo de la *Fenomenología del espíritu*. Entre filosofía y economía, pues, se instaura una relación que no aspira a la superación de una mediante la otra, sino a la fundación filosófica de la crítica de la economía:

Para dar de algún modo una idea de esta relación podemos decir (expresándonos de modo grosero e informal) que la crítica revolucionaria de la economía política contiene una fundamentación filosófica, igual que por otro lado la filosofía que la funda lleva en sí misma la praxis revolucionaria. La teoría contiene caracteres prácticos^[46].

El mismo concepto de trabajo alienado, que forma la primera base concreta de la crítica marxiana de la economía, tiene un origen explícitamente filosófico. De hecho, «alienación» significa, en este contexto, «extrañamiento de la esencia de lo humano»: pero para un diagnóstico de este género, es necesario poseer una noción del concepto de alienación, que surge precisamente en la especulación filosófica. Ya la consideración del trabajo como esencia del hombre nos lleva a la filosofía. No es preciso adentrarse en el análisis pormenorizado que Marcuse efectúa del texto marxiano. Hay que tener presente que se trata de manuscritos apenas publicados y, en ellos, Marcuse a veces da la impresión de razonar en voz alta sobre temas que estaba elaborando justo en aquel momento. Pero el estudio sobre los *Manuscritos* no deja de ser relevante porque añade otro elemento a los intereses marxistas de Marcuse, precisamente el vinculado a la tarea de la filosofía. Filosofía que, como se ha dicho, no puede renunciar a sus propios intereses fundacionales al abordar la praxis revolucionaria y la crítica de la economía.

Por todo lo que se ha dicho, Marcuse se presenta como un exponente de enorme significación de la modalidad particular de marxismo que empezaba a nacer en la segunda parte de la República de Weimar. Se trata de un marxismo crítico, no dogmático, atento a la dimensión de la existencia

individual. No es casual que se apresurara a integrarse en la generación que formaría posteriormente la Escuela de Fráncfort. No obstante, es necesario subrayar también el carácter específico de Marcuse. Fue el único alumno de Heidegger entre los marxistas francforteses, lo cual dejó una profunda impronta en su pensamiento posterior. La atención a las dimensiones existencial y estética puede ser un ejemplo, pero la particular concreción de la historia que estaba desarrollando en diálogo con Hegel no tuvo en modo alguno un papel secundario.

Ontología e historia

Hasta aquí hemos examinado lo específico de la parábola marxista del joven Marcuse. Pero como se ha dicho, su formación siguió el doble binario de la enseñanza heideggeriana. En 1932, el mismo año en que escribe el estudio sobre los *Manuscritos* de Marx, Marcuse publica el libro *Ontología de Hegel*. Es una obra de extrema complejidad, una lectura nada fácil, en el que se pone muy de manifiesto la vertiente más marcadamente ontológica y metafísica de su pensamiento. Como escribe Mario dal Pra en su presentación al libro, *Ontología de Hegel* expone de algún modo la suma del pensamiento marcusiano entre 1928 y 1932, en especial desde el punto de vista de que el pensamiento de Heidegger representaba «una “transposición metafísica” de la problemática sociopolítica de Lukács». Nos hallamos, pues, ante la reacción entre la idea de una filosofía práctico-revolucionaria y el proyecto de fundamentar la historia a la luz de la categoría genuinamente ontológica de la historicidad, el todo en el nombre de aquel Hegel que una buena parte de los marxistas de aquellos años deseaba excluir del debate.

El libro de Marcuse encuentra las propias razones originales en el interior de otro debate que no concierne específicamente a los problemas del marxismo. Al principio del siglo el filósofo Wilhelm Dilthey, uno de los principales exponentes del historicismo alemán, había encomendado a su alumno Hermann Nohl que preparara una edición del conjunto de escritos fragmentarios que databan de la primera formación de Hegel. El resultado fue el volumen titulado *Escritos teológicos de juventud*, publicado en 1907 en Tubinga. En 1921 el propio Dilthey publicó un libro sobre el joven Hegel en el que presentaba una imagen del filósofo alejada de la tradicional, la del rígido autor del sistema enciclopédico. Su propósito era hallar en la juventud de Hegel un núcleo de pensamiento romántico, si no irracionalista, en el que la idea directriz fuera la categoría flexible y maleable de la vida en vez del concepto rígido y marmóreo del espíritu. En Italia habría ecos de este intento de relectura, en el libro de Galvano Della Volpe, *Hegel romántico e místico* (1928^[47]). Según esta nueva interpretación, la formación hegeliana se habría producido no ya a partir de una lectura sistemática y cumplida de lo real, sino a la luz de una noción de la vida que parte de los problemas más concretos de la existencia humana. En este sentido, sin caer en exageraciones, la madurez

de Hegel habría sido más bien una traición a los ideales juveniles más que su verdadera consumación.

El libro de Marcuse pertenece a esta línea. Es interesante observar que en las páginas del periódico del Instituto para la Investigación Social de Fráncfort, al que todavía no pertenecía Marcuse, aparece ya en 1932 una reseña de este libro firmada por el mismo Adorno. Hay que decir que no es del todo elogiosa, aunque reconoce méritos a Marcuse. Muestra perplejidad ante la relación que el autor establece con Heidegger. Por un lado, al entender de Adorno, el heideggerianismo de escuela ya habría sido ampliamente superado por Marcuse, que sin embargo permanece atado a los estilemas del maestro: «Marcuse parece alejarse claramente de la idea doctrinaria pública de Heidegger, que sin embargo sostiene con la severidad del alumno»^[48]. En este caso, la crítica de Adorno da bastante en el clavo. En el momento en el que la fenomenología de Heidegger debe ser considerada como fundamento ontológico del marxismo, la pretendida metafísica heideggeriana está en peligro de ser desplazada por el planteamiento materialista y concreto. No es casual que en este libro la atención recaiga más en Hegel que en Marx.

El intento se realiza en contacto directo y explícito con los escritos de Dilthey y con su examen del concepto de la vida en la definición de la historicidad. Marcuse opinaba que el marxismo necesitaba precisamente una fundamentación de tipo ontológico, sin la cual estaba en peligro a cada paso de recaer en aquella perspectiva que reprendía a los economistas y a Adler. Antes de poner en marcha una verdadera praxis revolucionaria de la historia, es necesario que la misma historia se comprenda y fundamente a través de una categoría filosófica que le garantice un terreno sólido. La vida demuestra así que es un concepto cuya derivación tanto naturalista como espiritualista permite mantener unidas las dos ramas del problema. La vida es, en efecto, algo que tiene que ver con el ser humano y con especificidad espiritual, pero es también el elemento que la pone en relación con la naturaleza, si bien animada en sentido vitalista. Pero la vida representa el aspecto orgánico de la naturaleza, es decir el momento de la vida natural en el que las partes se relacionan entre sí solo gracias al hecho de estar unidas al todo. Por eso el organismo ofrece de modo explícito el modelo para explicar el vivir social (para el que, recordémoslo de nuevo, es central la categoría de la totalidad aparecida en *Historia y conciencia de clase*), y además funciona como enlace entre lo humano y lo natural. La existencia humana, su ser en el mundo, se interpreta así a través del esquema de la vida.

Sin embargo, la especificidad del libro de Marcuse va más allá de la llamada genérica a Hegel. No se trata del primer intento de extraer de la filosofía hegeliana toda una teoría de la historia, pero con toda probabilidad es el caso más llamativo en el que tal intento no se dirige a las más obvias *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, sino a la *Ciencia de la lógica*. En esto se manifiesta que Marcuse deseaba abordar de frente los aspectos fundacionales de la filosofía de Hegel, buscando la idea de la historia en la disciplina lógica y especulativa que parecía apartarse de ella. Siguiendo esta vía, el autor pone en evidencia todas las tensiones y la ambigüedad que marcaron la constitución filosófica del pensamiento de Hegel. Su mérito innegable es el de mostrar una suerte de duplicidad, o de ambigüedad, en el interior de la filosofía hegeliana. Por un lado, se pone en marcha justamente gracias a la categoría de la vida como fundación del movimiento, para el que la misma lógica dialéctica encontraría su necesaria contrapartida dinámica en una idea de la historia que está ejemplificada por el desarrollo vital; por otro, en cambio, habría una tendencia a resolver la vida dentro de una noción omnicomprensiva del espíritu, cuyo estatismo definitivo mutila el aspecto dinámico de la vida. Se trata, bien mirado, del viejo dilema del pensamiento de Hegel, constantemente dividido entre un impulso negativo, vital y crítico y un resultado sistemático, apodíctico y absoluto.

Como se ha dicho, «se trata, en cierto sentido, de corregir a Dilthey con Hegel y a Hegel con Dilthey», dando a este la fundación ontológica de la que carecía, y ofreciendo al primero conciencia del origen vital de su propio pensamiento. Lo que Marcuse ve en Hegel no es algo así como una ciencia lograda, sino una forma de orientación concreta de la existencia humana en el mundo: «no se trata de la historia como ciencia o como objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del ser»^[49]. Parece por tanto correcto afirmar que Marcuse se acerca a Hegel siguiendo el impulso de Heidegger^[50], pero teniendo siempre presente también el movimiento contrario, el subrayado por Adorno, por el que Marcuse gracias a Hegel se aprestaba a abandonar las cuestiones estrictamente heideggerianas.

Cabe decir que con *Ontología de Hegel* Marcuse está a punto de concluir su trayectoria de juventud, que buscaba un fundamento filosófico a la exigencia revolucionaria que Marx había puesto en primer plano. Su empeño, pues, se orienta hacia una versión que podría considerarse existencialista del marxismo y que tiende a refutar su versión cerrada y dogmática. Una filosofía revolucionaria debe ponerse al servicio del ser humano y de las necesidades

concretas, que no son sino las que favorecen su existencia. Así, la respuesta a la pérdida de sentido del mundo se obtiene unificando la necesidad ontológica de la fundamentación filosófica con la necesidad práctica de revolucionar el estado de cosas presente. Como veremos, las cosas no serán ni por asomo tan simples. El año que media entre 1932 y 1933 es el más difícil para aquel grupo de judíos alemanes y marxistas que fundaron la Escuela de Fráncfort. A raíz de los conocidos y lamentables acontecimientos históricos, se vieron obligados a buscar refugio en el extranjero. Marcuse inició una nueva trayectoria filosófica, que no dejó, con todo, de mantener la afinidad de fondo con cuanto había elaborado en su juventud.

Estados Unidos y la teoría de la revolución

Una nueva racionalidad

En 1968, con motivo del septuagésimo aniversario de Marcuse, Jürgen Habermas, que había heredado de Adorno el papel clave en el Instituto de Fráncfort, escribía: «el primer libro de Marcuse sobre la ontología de Hegel, aparecido en 1932, es casi desconocido^[51]». Y afirmaba que el lector actual de Marcuse quedaría sorprendido de la fuerte presencia de Heidegger en la fase de juventud de su pensamiento. El motivo de aquella ignorancia, todavía en los años sesenta del siglo xx, era que Marcuse prácticamente no había ejercido la docencia en Alemania. En 1932, año de publicación del libro sobre Hegel, su maestro en la universidad, Martin Heidegger, se aproximaba cada vez más al nacionalsocialismo. En realidad, la cuestión de la relación entre Heidegger y el nazismo es aún muy debatida. Queda el hecho, bastante innegable, de que Heidegger nunca rechazó públicamente el régimen hitleriano, y que llegó a expresar juicios apreciativos evidentes del gobierno alemán guiado por el Führer, como por ejemplo en el discurso de marzo de 1933 a los estudiantes germanos sobre un periódico universitario de Friburgo^[52].

El problema del antisemitismo nazi reaparecerá posteriormente en la correspondencia entre Marcuse y Heidegger, al extremo de que, en una carta de 1948, el segundo recibirá un áspero reproche. En esencia, Heidegger se negaba a reconocer la especificidad del Holocausto nazi respecto a las acciones bélicas de los soldados rusos en Alemania, y llegaba al extremo de negar el elemento antisemita del exterminio. Marcuse respondió a Heidegger con una pregunta provocativa:

con esta frase, ¿no se coloca usted fuera de la dimensión en la que todavía es posible un diálogo entre hombres fuera del Lager^[53]?

En vista de los problemas que empezaban a emerger con el propio referente universitario, Marcuse decidió acercarse a un grupo que estaba llevando adelante justo en aquellos años un proyecto vinculado a una forma de marxismo crítica, no dogmática y abierta: el Instituto de Investigación Social de Fráncfort, que ya estaba bajo la dirección de Horkheimer. El Instituto, que había sido fundado en los años veinte, pero que solo con la dirección de Horkheimer asumió las características por las que se le conoce hoy, había empezado a publicar una serie de estudios en su propia revista. Las posiciones más claramente marxistas las sostenían el director Horkheimer y Friedrich Pollock, mientras que Adorno —todavía no integrado en el Instituto— se ocupaba de sociología musical. Al lado de estos, se recuerda la obra de Fromm, psicoanalista de la escuela freudiana, que se proponía aplicar el psicoanálisis al ámbito social, siguiendo la estela de Wilhelm Reich. Eran los años posteriores a la gran crisis económica de 1929, que para muchos debían valer como confirmación de lo insostenible del sistema capitalista. Por ejemplo, un exponente del considerado austromarxismo como Grossmann, que residía en Fráncfort y estaba próximo al Instituto, sostenía la tesis de un desplome del capitalismo bajo el peso del propio crecimiento insostenible^[54]. Las posiciones de los marxistas del Instituto, sobre todo la de Pollock, eran claramente menos optimistas en este punto. El miedo consistía en que el sistema económico hubiera ideado mecanismos de defensa para mantener su posición dominante, aunque a costa de comportamientos irracionales y esquizofrénicos. Marcuse se orientaba más bien hacia posiciones de este tipo, lo que explica su adhesión al grupo francfortés.

Estas posiciones eran reforzadas además por el trabajo sociológico de campo y, en particular, por una investigación cuantitativa efectuada en el interior del Instituto dirigida por Fromm. Según se ponía de manifiesto en las entrevistas, que tenían por sujetos a empleados y obreros partidarios de la socialdemocracia, la población veía con buenos ojos un viraje autoritario por parte del Gobierno alemán^[55]. Cuando en 1933 Hitler fue nombrado canciller, Horkheimer ya lo había preparado todo para la partida: el capital del Instituto se había transferido a Ámsterdam y a la sede de Ginebra, en una sucursal cuya dirección se había confiado a Marcuse. El año siguiente, 1934, casi todos los representantes de la escuela francfortesa estaban ya en Estados Unidos, en Nueva York, donde el Instituto había establecido su nueva sede.

El período 1932-1934 fue para Marcuse bastante agitado. Vive tanto una pérdida de confianza en el existencialismo heideggeriano que había cultivado

hasta entonces como una decepción general respecto a una situación histórica que empezaba a revelarse trágica. A partir de 1933 los intereses de Marcuse experimentan un giro marcadamente crítico-social. Ya no basta señalar el carácter puramente abstracto y existencialmente deletéreo del capitalismo, y no parece que tenga demasiado sentido recurrir a una fundación ontológica y existencial de la historicidad. Los acontecimientos políticos tendían a desmentir la imagen de la historia como proceso progresivo y fundado en una categoría como la de la vida, cuya dimensión evolutiva y, en general, optimista desentonaba demasiado con el contexto ya descompuesto.

Problemas semejantes fueron tratados en algunos escritos destacados de aquellos años, en los que Marcuse se hacía una serie de preguntas que concernían concretamente a la sociedad. En 1933, por ejemplo, en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (la revista del Instituto de Fráncfort emigrado a Estados Unidos) aparece un artículo suyo titulado «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado», en el que Marcuse aborda de frente la cuestión del nacionalsocialismo^[56]. La idea de Marcuse es que la forma asumida por el Estado totalitario en la Alemania de la época no era sino una conclusión lógica y una prolongación más o menos coherente de las dinámicas internas al liberalismo que lo había precedido. Y para corroborar la propia tesis remitía a los escritos de Pollock donde se analizaba el desplome del capitalismo después de la crisis del 29. El nacionalsocialismo sería, pues, una de las estrategias de defensa por las que la estructura económica del capitalismo avanzado logra sobrevivir a las propias crisis productivas. Ya en estos escritos empieza a entrecerse el movimiento de progreso productor de regreso que, enseguida, será central en la investigación de los francforteses, como por ejemplo en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. También en un texto del año anterior, «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en la ciencia económica», se nota una intensa atención a los problemas económico-sociales concretos.

Como se ha observado, en estos años Marcuse sigue acercándose a Hegel, siempre en clave marxista^[57]. La impresión es que la progresiva desilusión por la concepción ontológica de Heidegger va siendo sustituida progresivamente por una atención cada vez más clara por la filosofía hegeliana. En Hegel se pueden encontrar las bases para una teoría del trabajo cuya elaboración en clave crítica es capaz de iluminar el problema de la alienación en la sociedad contemporánea. Por añadidura, como ya hemos visto, los *Manuscritos* del 44 de Marx se ocupaban, precisamente, de la

interpretación hegeliana de este ámbito de lo humano y, por tanto, la teoría de Hegel parece ser prometedora para una elaboración crítica del marxismo. En las afirmaciones de Marcuse encontramos, así, una fuerte presencia del discurso de Hegel, sobre todo en la concepción del hombre como ser orientado a la praxis, gracias a la cual se distancia de la naturaleza elaborándola en el trabajo: «el hombre puede alcanzar su propio ser solamente pasando a través de lo diferente a sí mismo», y aun, «solamente en el trabajo, y no antes, el hombre en cuanto hombre deviene real, adquiriendo su lugar determinado en el acontecer histórico^[58]». En estas palabras se siente una presencia enérgica de la concepción hegeliana del trabajo. En particular, se refiere a las páginas de la *Fenomenología del espíritu* en las que Hegel describe la relación entre amo y esclavo justamente a través de la categoría del trabajo, gracias al cual el esclavo, modificando la cosa y por tanto reconociendo en esta su propia actividad, se libera del amo para convertirse en un individuo plenamente histórico^[59].

En vez de la categoría de la vida y de su contrapartida ontológica, como fundamento de la historia aparece el trabajo, entendido como la única actividad capaz de hacer que el hombre alcance su plena humanidad. A fuerza de trabajar la cosa y de alienar en ella su propia actividad, el trabajador se reconoce a sí mismo en el interior del mundo y en las condiciones de comprenderse como individuo histórico.

Lo que ahora está bajo sospecha es el existencialismo que hasta pocos años antes constituía el horizonte filosófico de Marcuse. Este había visto en la filosofía de Heidegger una posible alternativa, por un lado, al dominio de un sujeto abstracto y lógico, y por otro a la recaída en el irracionalismo.

Lamentablemente, el caso de Heidegger le demostró que este último peligro no había desaparecido. Heidegger recae en el elogio de la política de la sangre y del suelo y el existencialismo filosófico se transforma en la justificación del irracionalismo^[60]; a ello se añade la función de protección que el totalitarismo político ejerce respecto a la economía del capital, figura social del sujeto abstracto que Marcuse deseaba criticar; por eso es comprensible su crítica, y autocrítica, de las posiciones existencialistas.

A mediados de los años treinta Marcuse prosigue con su obra concentrado en las temáticas propias del Instituto de Investigación Social, y muestra una creciente atención por los problemas del psicoanálisis freudiano, cuya función

determinante se pondrá de manifiesto en los escritos posteriores a la Guerra. En 1936 publica un texto en una recopilación editada por Horkheimer titulada *Estudios sobre la autoridad y la familia*, que se convertirá en un clásico de la sociología crítica^[61]. Se trata de una serie de estudios que analizan el problema de la autoridad en el seno de la institución de la familia y que, como resulta comprensible, combina la problemática marxista (siguiendo las indicaciones del texto de Engels sobre *El origen de la familia*) con la lección psicoanalítica que invitaba a considerar de modo crítico los vínculos de parentesco, evitando pensarlos como simples productos naturales.

En el año siguiente, 1937, destaca un estudio de Marcuse aparecido también en la revista del Instituto francfortés que ya en el título muestra la pertenencia orgánica de Marcuse a la investigación del pensamiento crítico: «Filosofía y teoría crítica», recogido y traducido en el libro *Cultura y sociedad*. Se trata de un intento de hacer crítica de la sociedad a la luz del problema económico que esta oculta, asumiendo pero poniendo del revés algunas líneas de desarrollo del marxismo del siglo xx. Es cierto que en la sociedad la economía domina la política, la cultura, la vida, por lo que estas deben ser interpretadas desde la óptica de su significado económico, pero tal situación —que corresponde a la esencia de la sociedad capitalista— es justo lo que hay que modificar. En este contexto, y por motivaciones de crítica de la situación existente, entra en el léxico de Marcuse y de la teoría crítica el problema de la utopía. Hablando de la teoría crítica, se dice que «esta trae sus objetivos solo por las tendencias presentes en el proceso social. Por eso no tiene ningún miedo de la utopía», que corresponde al «término con el que se refiere al nuevo orden para desacreditarlo^[62]». El componente dominante de la sociedad emplea pues el término «utopía» para desacreditar la posibilidad de pensar un orden diferente del existente y la teoría crítica no debe tener miedo. Así, la utopía debe ejercer la función de una imagen capaz de indicar la posibilidad de una sociedad diferente que la filosofía tiene como tarea pensar. En filosofía, según Marcuse, hoy es preciso ser obstinado y permanecer fiel a un pensamiento que sepa concebir la realidad y la justicia incluso en el interior de un mundo que las niega a cada paso, por tanto «la teoría crítica permanece fiel a la obstinación como auténtica cualidad del pensamiento filosófico», que hoy ha cedido su lugar «a la extravagancia y al oportunismo desenfrenado».⁶³

Es precisamente en este contexto donde emerge la exigencia de una nueva racionalidad para el pensamiento, una racionalidad que mantenga la propia

conexión con el pensamiento utópico. Definirse críticos respecto a la sociedad no puede significar, pues, asumir la realidad como unidad de medida de lo posible. Cualquier elemento creativo de pensamiento lleva el propio estímulo del carácter utópico de la verdad al interior de un mundo no verdadero y la nueva racionalidad crítica tiene el objetivo de oponerse a la condición existente. En estos escritos, y quizás más que en ningún otro en este texto, se empiezan a ver con mayor claridad las líneas de desarrollo de la teoría de Marcuse que lo llevarían a forjarse un lugar especial en el seno de los animadores de la teoría crítica y de la Escuela de Fráncfort en su conjunto. Aparece aquí, precisamente en conexión con el tema de la utopía, el recurso a la facultad humana de la imaginación en el contexto de una filosofía crítica. Como se verá más adelante, Marcuse será muy bien recibido en el movimiento sesentayochista, y en gran medida hay que buscar las razones en este género de reflexiones.

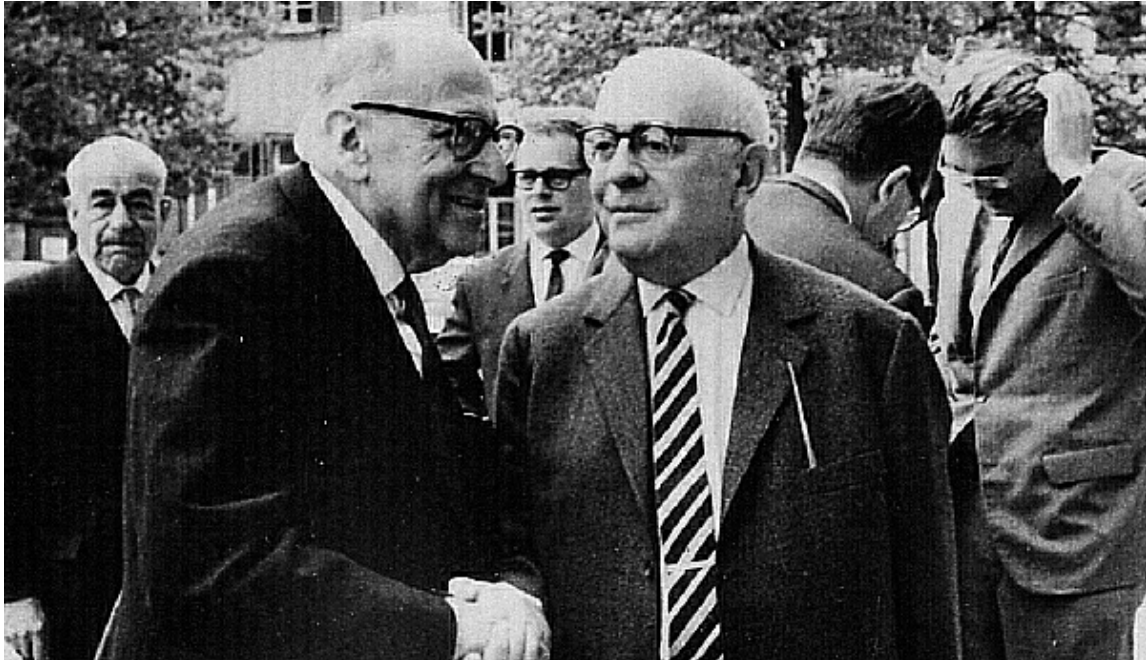
La nueva racionalidad que Marcuse empieza a elaborar nace, pues, en una profunda conexión con el concepto de imaginación y con la temática de esta ligada a la utopía. No hay manera de pensar otro mundo, de oponerse a las condiciones existentes, que no deba atravesar la ideación imaginativa de toda la humanidad. Pero siempre, como afirma claramente Marcuse, tomando como criterio lo real existente. Utopía e imaginación no son algo relacionado con la simple invención o con la creación a partir de la nada. Utopía e imaginación son el modo a través del cual es dada la posibilidad de concebir y fijar la potencialidad de lo real existente. Ser racional, pues, debe empezar a tener un significado de prognosis, de crítica constructiva de la realidad presente. La utopía en Marcuse no tiene nada que ver con la proyección quisquillosa de un estado perfecto, como hiciera por ejemplo Platón en la *República*, sino que posee un significado crítico: la lúcida constatación de la insuficiencia del estado de cosas presente y el reconocimiento en las posibilidades futuras de la humanidad.

Filosofía y teoría crítica

«En la teoría crítica no se trata en absoluto de representarse un mundo futuro, aunque una respuesta de la imaginación a quien la desafiara a hacerlo no sería tan absurda como se desea hacer creer. Si se dejara el campo libre a la imaginación para responder, ateniéndose estrictamente al material técnico que hoy ya existe, a las preguntas filosóficas fundamentales [...], toda sociología se asustaría del carácter utópico de la imaginación. Y sin embargo las respuestas que la imaginación podría dar serían muy próximas a la verdad, muy próximas en todo caso a las que han dado los análisis rigurosamente conceptuales de la antropología filosófica. Esta determina qué es el hombre según lo que el hombre puede ser realmente mañana. Frente a la pregunta: ¿Qué puedo esperar?, la imaginación no indicaría tanto una felicidad eterna o una libertad interior como más bien el desarrollo y la satisfacción, ya hoy posibles, de las necesidades. En una situación en que este futuro representa una posibilidad real, la imaginación es un instrumento importante para no perder el objetivo de vista. La relación de la imaginación con las demás facultades cognoscitivas no es la de la apariencia con la verdad (a esta última, en efecto, cuando se erige como verdad única, la verdad futura no puede dejar de parecerle apariencia). Sin la imaginación todo conocimiento filosófico permanece siempre ligado al presente o al pasado y desgajado del futuro, que es el único que une la filosofía con la historia real de la humanidad. El considerable relieve conferido a la base de la imaginación parece estar en contradicción flagrante con el riguroso carácter científico que la teoría crítica siempre ha reivindicado para sus conceptos. En esta exigencia de rigor científico la teoría materialista llega a concordar de manera singular con la filosofía idealista de la razón.»

H. Marcuse, «Filosofía y teoría crítica».

Realidad y crítica



Max Horkheimer y Theodor Adorno.

Entre los exponentes de la Escuela de Fráncfort, Marcuse es con toda probabilidad el que se arriesga a integrarse mejor en el contexto norteamericano. Adorno, por ejemplo, se sentirá siempre un extranjero en Estados Unidos, y como Horkheimer regresará a Alemania apenas se restablezca la situación política. Marcuse, en cambio, adoptará ya en 1940 la ciudadanía estadounidense y permanecerá en América incluso una vez concluida la guerra. Trabajarán en diversas universidades norteamericanas, y debido a las dificultades económicas del Instituto, que no podía garantizarle una subsistencia tranquila, acepta un puesto en Washington en la Oficina de Servicios Estratégicos (Office of Strategic Services), el precedente de la Central Intelligence Agency (CIA), con tareas relativas al análisis de las informaciones que se filtraban de la Alemania nazi^[63].

En la primera mitad de los años cincuenta ocupa un cargo en la Columbia University de Nueva York, en el Instituto Ruso, y su trabajo acabará dando lugar a la publicación de un volumen de análisis y crítica del marxismo soviético. A pesar de haberse publicado en un contexto de biografía intelectual que todavía hemos de abordar el estudio sobre el *Marxismo*

soviético merece ser mencionado. Se trata de una obra que pretende negar una diferencia cualitativa real entre cuanto estaba ocurriendo más allá del telón de acero y la situación del individuo en la economía capitalista. El problema, a su modo de ver es siempre el del dominio. El marxismo soviético, en vez de abolir la explotación del hombre por el hombre, se limita a concentrar el poder económico en un grupo burocrático y estatal que tiene, en cualquier caso, la función de acelerar el desarrollo de las fuerzas productivas para mantenerlas bajo control: «no es sino un criterio alterado, una dinamización del dominio, más que un requisito preliminar para su abolición^[64]». A su parecer, la Unión Soviética no habría sido capaz de realizar la praxis revolucionaria y realmente emancipativa para el hombre que era imperativo en aquel estado de cosas.

No obstante la crítica de la posición genéricamente heideggeriana y existencialista, en estos análisis se percibe todo el aspecto humanista del marxismo de Marcuse, aunque siempre centrado en la noción de trabajo^[65], a fin de no recaer en una lectura demasiado privada del problema. Esta posición no dejó de atraer sobre Marcuse críticas hirientes de un pensador que, en los años de juventud, había sido fuente de inspiración esencial para él: Lukács. Durante aquel tiempo, el pensador húngaro había renegado de sus posiciones juveniles, lastradas por un excesivo personalismo en la lectura marxista. En 1954 publica *El asalto a la razón*, obra en la que se propone desenmascarar como inherente al fascismo cualquier posición sospechosa de ocultar una deriva irracionalista. Marcuse no se salva de su crítica demoledora y es incluido, al lado de nombres como el de Dilthey, en el grupo de autores que intentaron convertir a Hegel en un romántico, destacando para ello una presunta dimensión vitalista e irracionalista. Por lo demás, de Marcuse subraya la procedencia heideggeriana^[66], uno de los modelos principales para Lukács de la línea de pensamiento irracionalista y reaccionaria que, a grandes rasgos, identifica «la corriente que va de Schelling a Hitler»^[67].

Siempre en la óptica de una revisión del pensamiento de Marx en clave crítica y no dogmática, poniendo de nuevo en primer plano la vertiente claramente hegeliana de su análisis, en 1941 Marcuse publica un libro destinado a tener cierto impacto en el ámbito del marxismo internacional: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, escrito y editado en inglés, como prueba de la voluntad de ejercer influencia en su nueva patria de adopción. Es una prolongación de sus intentos de los años treinta, y fue el primer libro que dio a Marcuse notoriedad más allá del

restringido ámbito académico, en el que se la había dado *Ontología de Hegel*. No es, desde luego, el éxito literario de *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, pero el escrito de 1941 muestra ya la capacidad de tratar los intereses políticos de una sociedad compleja como era en aquellos años la estadounidense. Justamente en aquellos mismos años, Adorno y Horkheimer escribían *Dialéctica de la Ilustración*, que fue publicada después en alemán en Ámsterdam, pero que compartía algunos intereses de fondo con el libro de Marcuse.

No obstante, hay sin duda algunos motivos culturales contingentes que llevaron a Marcuse a escribir un libro sobre el carácter revolucionario del pensamiento de Hegel. Para empezar, se recuerda que la cultura estadounidense, y anglosajona en general, no ha sido demasiado amable con la filosofía clásica alemana en general ni con Hegel en particular. Por ejemplo, en 1940 la revista del British Institute of Philosophy auspiciaba un debate acerca de los vínculos explícitos del pensamiento hegeliano con el «Prussianism» y de los implícitos con el «*present-day National-Socialism*^[68]». Cabe recordar además la célebre obra Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos*, publicada por primera vez en 1945, que concebía la recuperación de la filosofía alemana como una «perenne revuelta contra la libertad y la razón^[69]», y junto a esta el pragmatismo de Dewey nada inclinado al hegelianismo. Hegel parecía ser el campeón de la apología del Estado prusiano, que en un siglo había llevado a Alemania de las conversaciones de Karlsbad (por las que en 1819 se limitó mucho la libertad política y cultural) a la ascensión de Hitler. Marcuse, por contra, junto a los exponentes de la Escuela de Fráncfort, deseaba desvelar la falsedad de esta interpretación.

Además, la responsabilidad en la guerra mundial, en la que Estados Unidos se disponía a intervenir, hacía urgente una relectura del concepto occidental de racionalidad. Había que mostrar, a los ojos de Marcuse, la presencia en el pensamiento occidental de un modelo de racionalidad mucho más complejo y fecundo tanto en lo meramente instrumental y, en sentido lato, liberal, como en lo oscuro y violento que dominaba entonces Alemania. Se percibe en este intento una tendencia que, por una vía aparentemente paradójica, relaciona la empresa de Marcuse con *El asalto a la razón* que Lukács publicará al poco. También para el autor de *Razón y revolución* se trata de oponerse al fanatismo irracionalista, denunciando al mismo tiempo las lagunas de una racionalidad vacía y postrada a los intereses del sistema

económico, como la que guiaba el pensamiento en los países democráticos, y al hacerlo ambas invocaban la diada Hegel-Marx. Pero las separaba una valoración diferente, por ejemplo, de autores como Nietzsche y Schopenhauer; en general respetados en el ámbito francfortés y condenados por el marxista ortodoxo Lukács^[70].

Como escribe Carlo Galli en su Introducción a la edición italiana de *Razón y revolución*, el pensamiento de Marcuse se encuentra «en constante tensión entre la realidad y la posibilidad»^[71]. Lo que se intenta destacar con esta observación es la tendencia, siempre presente en Marcuse, a partir de una visión concreta de la sociedad, esto es de un examen factual y realista, para vislumbrar en ella el potencial crítico.

Así pues, la filosofía tendría como tarea mostrar los aspectos, por así decir, excedentes de la realidad. En este sentido, el discurso se relaciona fácilmente con los asuntos fundamentales de sus posiciones juveniles. Respecto a las tendencias economicistas de la socialdemocracia, respecto a las teorías del marxismo austríaco de Adler, la idea de Marcuse se mueve siempre en conexión con aquel conjunto de problemas señalados por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, el mismo filósofo húngaro abjuró en nombre de la aceptación de la ortodoxia soviética.

Además de por las derivas economicista y austríaca del marxismo, Marcuse se muestra insatisfecho por su implantación soviética. Se trata de la teoría del reflejo, según la cual la dimensión cultural de la vida —religiosa, artística y filosófica— sería solamente capaz de reflejar la estructura económica de la que nace^[72]. *Historia y conciencia de clase*, en cambio, enseñó a toda una generación de marxistas a pensar la filosofía como la disciplina capaz de impulsar a las masas a dar un auténtico salto cualitativo y empujarlas a la acción revolucionaria. Marcuse permanece fiel a esta concepción e insiste en pensar la actividad intelectual según un paradigma crítico y excedente respecto a la realidad bruta: la filosofía no refleja la realidad económica, sino que reconoce los puntos de ruptura en esta y, mediante una facultad como la imaginación, puede pensar la utopía y así acusar a la realidad. El quid de la teoría crítica, que nosotros seguimos aquí a través de la trayectoria de Marcuse, es pues la de ponerse como instancia de juicio respecto a lo existente, sin que haya que entender por ello que es subalterna a este.

Razón y revolución

Como queda dicho, en 1941 se publica *Razón y revolución*. Este libro podría considerarse como una suerte de primera aparición de un hipotético tríptico francfortés completado, en seis años, por *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno-Horkheimer) y *Crítica de la razón instrumental*, de Horkheimer en solitario. En estos textos es central el análisis del papel desempeñado por la razón humana en el contexto del desarrollo histórico y social, no siempre iluminado por una luz progresista. Es fácil entender a los exponentes de la Escuela de Fráncfort como los epígonos, si no como el principio letal, de la gran filosofía clásica alemana. Si pensamos detenidamente en aquel período excepcional podemos comprender sus

causas. La llamada filosofía clásica alemana abarca un período que se extiende, aproximadamente, a lo largo de los cincuenta años que van de 1781 (año de publicación de la primera edición de *Crítica de la razón pura*) al 1830 (cuando Hegel publica la última edición de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*). Ya la primera *Crítica* de Kant se presenta como el intento de indagar los límites y la capacidad de la facultad humana que llamamos «razón», con una especial vigilancia a su abuso. Kant entiende este abuso como una serie de apodas, de contradicciones, con las que topa la razón cuando supera, o ignora, sus propios límites. Hegel, por su parte, intenta efectuar una historización de la razón humana y concibe aquellas contradicciones como un proceso necesario (que él piensa como dialéctico) con vistas a la realización efectiva de la libertad. Marx y Nietzsche —lo decimos pintando los conceptos y las épocas con brocha gorda— asumen esta herencia destacando el carácter discontinuo y no siempre transparente de la razón; surge así la imagen de la razón como un procedimiento que se oculta a sí misma sus propios objetivos, cuando hacerlos visibles significaría moverse hacia alguna forma de liberación.



Herbert Marcuse y su primera esposa, Sophie, en su apartamento de Nueva York.

Siguiendo esta línea, los pensadores francforteses se vieron abocados a afrontar la cuestión de la razón, tarea urgente en especial por motivaciones históricas. No olvidemos que en los años cuarenta del siglo pasado Marcuse, Adorno y Horkheimer estuvieron exiliados, expulsados por la furia del antisemitismo y por los horrores que estallaron de improviso en pleno centro de Europa, cuna de la cultura, de las artes y del pensamiento, casi como si el desarrollo máximo de la razón hubiera de conducir por fuerza a la violencia más lúgubre.

En el breve y denso texto que Marcuse antepone a la edición de 1960 de *Razón y revolución*, titulado «Una nota sobre la dialéctica», se lee «este libro se ha escrito con la esperanza de hacer una pequeña contribución al renacimiento, no de Hegel, sino de una facultad mental en riesgo de desaparición: el poder del pensamiento negativo»^[73]. Por el modo en que examinó las contradicciones históricas con las que topa la razón, Hegel debe ser entendido como un pensador de lo negativo. Tal descripción no tiene nada que ver con un supuesto pesimismo de Hegel, sino que atañe a la capacidad del pensamiento hegeliano de sumergirse en los aspectos disonantes y negativos de lo real con vistas a su examen. La realidad, pues, no se presenta a sus ojos como una serie de hechos simples y pacíficos, sino como una trama de relaciones complejas y contradictorias. Absorber en el pensamiento este carácter contradictorio, absorber lo negativo, es pues el único modo posible de desarrollar una filosofía que desee restituir realmente y concretamente una imagen efectiva del mundo. Por ello la filosofía hegeliana debe reevaluarse justamente en tanto que filosofía de la negatividad. No se trata sin embargo, de una negatividad simplemente destructiva, que niegue el mundo con actitud insatisfecha. Al contrario, lo negativo que Marcuse recupera en el discurso de Hegel está plenamente determinado. Es la negación determinada expuesta en la *Fenomenología del espíritu* y que alcanza una posición sobre lo real precisamente negando e carácter simple de los hechos brutos. Como escribe Marcuse.

la negación es determinada si pone en relación el orden de cosas establecido con la fuerza y los factores fundamentales que conducen a su destrucción e indican también las posibles alternativas al *statu quo*. En la realidad humana, se trata de fuerzas y factores históricos, y la negación determinada es en último análisis una negación política^[74].

La fuerza utópica del pensamiento es la de negar el orden constituido mediante una imagen del mundo según como debería ser una actividad capaz de impulsar aquel salto cualitativo que solo la crítica es capaz de ofrecer.

En conjunto, el libro se presenta como una relectura global de la filosofía hegeliana siguiendo sus etapas de modo cronológico, y en este sentido, tiene algo en común con una obra que Lukács (de nuevo) estaba escribiendo en aquellos años, pero que no se publicaría hasta los cincuenta: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Pero si Lukács está sobre todo interesado en mostrar la influencia de la situación histórica y política en la trayectoria hegeliana hasta la *Fenomenología*^[75] Marcuse tiene el objetivo de extraer algo así como una noción general de la razón y la negatividad de la obra hegeliana completa. En el análisis de *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, da un especial relieve, como no podría ser de otro modo, a la idea de trabajo, sobre todo en relación con lo que escribiera Marx en los *Manuscritos* del 44, que vuelven así a demostrar su lugar central en el discurso de Marcuse. La referencia es de nuevo a la dialéctica amo-esclavo contenida en el capítulo sobre la autoconciencia, que se destaca particularmente en *Razón y revolución*. A diferencia de autores como Kojève, que tratan de antropologizar estas páginas hegelianas, Marcuse quiere interpretarlas en su significado general. Se lee así que la relación entre amo y esclavo «no es pues ni eterno ni natural sino que tiene sus raíces hundidas en una forma particular de trabajo y en la relación entre el hombre y los productos de su trabajo^[76]».

Así se define de nuevo una noción histórica tanto del trabajo como de la sociedad en su conjunto alejada de su naturalización plana. El trabajo y la configuración particular que asume en la sociedad no son dados ni por una voluntad divina ni tampoco por las características naturales de sus protagonistas. Los papeles de amo y esclavo se asignan por las relaciones que mantienen en la totalidad del proceso productivo de la sociedad —por tanto en el trabajo— y es en estas relaciones donde se reconoce la negatividad crítica. Una filosofía negativa tiene por tanto el cometido de adoptar una perspectiva crítica respecto a toda forma de apología de la existencia, sea esta de sello liberal o totalitaria. La gran lección de Hegel es haber mostrado este elemento negativo y crítico inherente a la razón humana.

Marcuse ofrece además una lectura claramente orientada de la relación que subsiste entre la *Lógica* de Hegel y su filosofía real, en particular entendida como filosofía de la historia. Como ya hiciera en *Ontología de Hegel*, entiende la lógica como la fundación del método de la filosofía real. Aquel proceder de contradicción en contradicción hacia la idea absoluta, que en los años treinta interpretaba como el núcleo vitalista del pensamiento hegeliano, se convierte ahora en el reflejo —en el pensamiento— de las

dinámicas históricas. Es cierto que Hegel presenta la lógica como una forma eterna, pero esta eternidad metafísica se destruye por sí misma en el momento en el que aparece la necesidad de su realización concreta: «la lógica ha expuesto la estructura de la razón, la filosofía de la historia expone el contenido histórico de la razón»^[77]. Para ser rigurosamente cierta, la lógica debe realizarse en el mundo, pero al hacerlo pierde aquella aura de eternidad que poseía en la exposición metodológica y entra en contacto con la realidad empírica, arrastrando consigo la propia negatividad.

Posee cierta relevancia interpretativa la segunda parte del libro, dedicada al «surgimiento de la teoría social», en la que Marcuse muestra de qué modo la concepción hegeliana de la razón favoreció esta toma de conciencia por el pensamiento; la fundación de la razón en la teoría de la sociedad. Para comprender el espíritu con el que se escribió el texto, es útil mencionar el modo en que el autor cierra el último capítulo, que se concentra en «el final de hegelianismo». Marcuse elige las palabras del más conocido y sin duda más respetado de los teóricos del estado nacionalsocialista, Carl Schmitt, quien sostiene que con la llegada de Hitler al poder «Hegel, por así decir, murió»^[78].

La teoría hegeliana seguiría una trayectoria claramente distinta respecto a la cuestión del nacionalsocialismo, que Marcuse identifica con la línea que, a través de Feuerbach, conduce a Marx y a Lenin. Para elaborar su teoría crítica que según Marcuse es tal en el sentido de que «todos sus conceptos son una acusación contra el orden existente»^[79], Marx tuvo que partir precisamente de la idea dialéctica pensada por Hegel, pero eliminando las conclusiones radicales y en ocasiones inconciliables con el ámbito estrechamente filosófico y especulativo de la que proviene.

Hegel reconoció que la razón debe necesariamente concretarse en las instituciones humanas, y este es el asunto que impone el paso de la filosofía a la teoría social. Pero el movimiento de Hegel consiste en pensar las estructuras institucionales y políticas como rectamente conciliadas con la razón, salvando así la filosofía de su propia extinción; partiendo de esta perspectiva no se imponía el paso de la filosofía a la teoría social. La realidad —tal es en cambio la tesis fundamental que emerge de la lectura marxiana— no se encuentra en alguna forma de conciliación con la razón, y ello debido justamente a las tesis hegelianas sobre la totalidad. Tanto Marx como Hegel piensan la sociedad como un proceso comprensible solo en su conjunto: cada

elemento particular debe ser reconducible y justificado respecto a la totalidad de la sociedad. Siguiendo esta lectura, Marx individua un elemento que, objetivamente, se halla fuera de esta conciliación total: el proletariado. Como clase social, el proletariado es excluido de la realización de la razón en cuanto realización de la humanidad libre, y esta situación denuncia el conjunto de la sociedad. Dicho en palabras simples, el proletariado es la clase social que no tiene intereses particulares en la conservación de lo existente. Se trata precisamente del elemento negativo localizable en lo real y que obliga a ser superado. «La existencia del proletariado», escribe Marcuse, «hace irracional [...] toda la sociedad burguesa»^[80]; para mostrar su superación, Marx recupera la idea hegeliana de negatividad, una negación que no se limita a abolir lo que niega, sino que lo conserva y lo instaura en su verdadera forma. Toda la sociedad deviene así una totalidad negativa, y, en Marx,

la negatividad de la realidad deviene una condición social ligada a una determinada forma histórica de la sociedad. La totalidad a la que llega la dialéctica marxiana es la totalidad de la sociedad dividida en clases, y la negatividad que está en la base de sus contradicciones y que condiciona todo su contenido es la negatividad de las relaciones de clases^[81].

Esta totalidad negativa que define la sociedad capitalista está sometida a una dura ley dialéctica que impone su fracaso. Marx mostró la insostenibilidad de una sociedad fundada sobre semejante forma de negatividad, y señaló sus necesarios puntos de ruptura. Lo que no hizo, ni podría haber hecho, es prever el necesario paso al socialismo. Si en efecto la ruptura del orden burgués y capitalista tiene una necesidad propia, la instauración del socialismo es un acto de libertad y de voluntad por parte de la humanidad misma. Se trata de la instauración de la razón en las relaciones políticas y económicas y no puede ser pensado según el esquema de la sucesión mecánica. Es aquí donde entra en juego el cometido de la filosofía como teoría social. La humanidad necesita alcanzar el conocimiento de estas leyes dialécticas y la filosofía es el instrumento que se lo ofrece; de otro modo, la liquidación de la economía burguesa puede causar exclusivamente la disolución de la sociedad. Estamos ante la famosa alternativa anunciada por Rosa Luxemburgo en 1915: socialismo o barbarie^[82].

La tarea de la razón, según Marcuse, es realizar esta forma de liberación de la humanidad, para lo que debe realizarse a sí misma. Pero si no quiere recaer en la apología del estado de cosas anterior, la razón debe admitir el carácter negativo de la realidad en la que esta puede realizarse, y al hacerlo debe asumir un cometido a su vez crítico y negativo. *Razón y revolución* trata

de ofrecer un fundamento cierto y sólido a la teoría crítica. En particular, desea advertir contra un uso demasiado simplista y llano de la razón misma. La razón tiene un movimiento dialéctico por el que no puede pensar su propio desarrollo como un progreso simple y no problemático hacia lo mejor. El núcleo negativo de la razón consiste en su permanente riesgo de recaer en la barbarie y en la necesaria asunción de responsabilidad respecto a la realidad. La guerra mundial que en aquellos años arreciaba en Europa, y en la que Estados Unidos se disponía a participar, daba a todos los efectos la impresión de ser una nueva recaída en la barbarie más oscura, y la preocupación de Marcuse era poner en guardia al mundo democrático ante un peligro semejante. Alemania parecía haber tomado definitivamente el camino del oscurantismo.

Al principio de esta sección nos hemos referido a la afinidad existente entre esta obra de Marcuse y las reflexiones que en aquellos años hacían Adorno y Horkheimer. La obra que hay que mencionar en primer lugar es *Dialéctica de la Ilustración*, probablemente la más célebre surgida de la investigación de los francforteses. El estilo de su escrito es mucho más brillante y penetrante que el de *Razón y revolución*, que además de la intención divulgativa conserva una cierta tendencia reconstructiva respecto al objeto de estudio (en este caso, Hegel). En la Premisa al texto, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* afirman haberse propuesto el objetivo de «comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie^[83]». Se referían, por supuesto, a la barbarie nazifascista que extendía una mortaja sobre Europa. Adorno y Horkheimer veían en la Ilustración, es decir en la progresiva expansión de la razón, el riesgo de una permanente forma de regresión. La razón ilustrada, nacida con la finalidad de liberar a la humanidad de la tiranía mitológica y oscurantista, había terminado por someter de nuevo al hombre a la universalidad abstracta: por un lado la del capital, por el otro la del fascismo.

Parece pues que entre los que se reconocían en el Instituto de investigación Social de Fráncfort emergía algo así como una exigencia común: mostrar la necesidad de una nueva conciencia de la racionalidad y de la razón capaz de respetar lo más propiamente humano. Abandonado el existencialismo de signo heideggeriano, Marcuse se decide a pasar cuentas con Hegel y Marx, y *Razón y revolución* es el último de sus libros que trata de pleno la cuestión marxista en su naturaleza más íntima.

Psicoanálisis y sociedad

Utopía y deseo

El proyecto inaugurado con *Razón y revolución* se entendió, no sin cierta coherencia, como el anuncio de Marcuse de una «nueva ilustración».⁸⁵ Análogamente a lo que estaban escribiendo Marcuse y Horkheimer, el progreso ilustrado de la razón no debía ser simplemente impugnado, sino que era necesario dar vida a una nueva forma de ilustración capaz de no recaer en la barbarie^[84]. La vía que Marcuse emprendería al poco tiempo para cumplir esta tarea tiene sus premisas metodológicas en todo lo dicho hasta ahora.

Hemos empezado por destacar la particular inclinación existencialista del marxismo sostenida por Marcuse en su juventud. A pesar de la crítica de las posiciones heideggerianas, la atención por la existencia concreta del hombre no disminuirá nunca en su pensamiento. No se trata de una existencia singular, cuya salvación se buscaría en el horizonte religioso según los empeños de Kierkegaard y Feuerbach (el primero elabora una mística religiosa del individuo, el segundo busca una secularización de los contenidos de la religión); la existencia en la que piensa Marcuse es más bien una existencia colectiva, en la que las pulsiones y los deseos se concretan en la práctica de la vida social^[85], y en esto su maestro será Freud.

En segundo lugar hemos tratado la particular atención que Marcuse dedica a la cuestión de la utopía, entendida como posición crítica respecto a la realidad. Se trata de una actividad de la imaginación, que en tanto que facultad humana es capaz de anticipar las realizaciones concretas. La utopía, en este sentido, es preciso repetirlo, no es una proyección de mundos perfectos cuya construcción implicara pensar en los detalles más ínfimos; es un pensamiento anticipador que indica cuál es el núcleo de la realización humana y que, al hacerlo, lo confronta con su ausencia de la realidad, lo cual favorece la crítica.

Por último, Marcuse explicita en *Razón y revolución* de qué tipo es la realización utópica que tiene en mente. Con una interpretación rigurosa y orientada de Marx, escribe que este habría sustituido la idea de la razón por la de felicidad. En esto se hace explícita su idea de una nueva Ilustración: un proyecto que debe aspirar a la felicidad generalizada de la humanidad, a las realizaciones de una condición humana en la que las personas puedan considerarse legítimamente felices de su vida y satisfechas de las condiciones de vida.

En las tres características que hemos apenas apuntado están preparadas las condiciones preliminares para la doble recepción del pensamiento de Marcuse en los espacios de la izquierda radical, sobre todo en los años sesenta del siglo pasado: por un lado la entusiasta del movimiento juvenil del 68^[86], por el otro la mucho más tibia de los ambientes socialistas que se remitían al comunismo soviético, como por ejemplo el Partido Comunista Italiano, pero de estos temas hablaremos más detenidamente al final de este libro. Ahora se trata de entender mejor el modo en el que Marcuse se prepara para pulir su propia idea de utopía en relación con el estudio crítico de la sociedad.

La concepción utópica de Marcuse es algo relacionado con el estrato material del hombre, siempre entendido globalmente como humanidad, y por tanto debe mantenerse bien alejada de una idea abstracta del deber ser. Se trata de la esfera de la necesidad y del deseo humano, encarnada en el individuo concreto del que el propio Marx estaba convencido de que debía partir. En lugar de la subjetividad universal y de tendencia metafísica de la filosofía moderna —el sujeto pensante de Descartes, el yo como eje de todas las representaciones de Kant, el sujeto del espíritu absoluto de Hegel—, debe situarse en el centro el individuo con sus necesidades y sus deseos, la satisfacción de las cuales da forma a la idea de la razón como felicidad. Es así como, para Marcuse, la utopía se realiza como crítica de la realidad existente en nombre de una explicación concreta, de una realización de sus potencialidades latentes gracias a la transformación del estado de cosas actual. Así, la realidad debe liberarse de lo que acertadamente se ha llamado «costra existencial que la condena a la insuficiencia^[87]». El ángulo visual del futuro es el que garantiza la crítica del presente.

Tales son, entre otros, algunos de los motivos que lo apartaron a cierta distancia de las posiciones que en aquellos años asumían Adorno y los demás exponentes de la Escuela de Fráncfort, incluyendo a Horkheimer. Si se

compulsan los escritos de Adorno de los años cincuenta con los de Marcuse se advierte claramente la medida de este distanciamiento. Pensemos por ejemplo en *Mínima moralia*, obra que hizo famoso a Marcuse en su país. El estilo desencantado, casi al límite de lo irónico, con que se expresa Adorno choca con lo que parecen invectivas e incitaciones por parte de Marcuse. En el famoso aforismo final de *Mínima moralia* también Adorno se pronuncia acerca de algo que podría recordar la cuestión de la utopía:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. [...] Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica^[88].

En lugar de la utopía de la que habla Marcuse, se enciende la luz mesiánica de un mañana posible, cuyo advenimiento es sin embargo tan poco seguro como lo es la realización de una ilustración verdaderamente humana. Adorno es el pensador por excelencia, el teórico agudo y brillante que critica despiadadamente la realidad, sin conceder siquiera el más mínimo respiro. Su última obra se titula *Dialéctica negativa*, y refleja gran parte de esta actitud. No hay que conceder ni un solo milímetro de la posición propia, crítica y negativa, para hacerse investir de una positividad detrás de cuya máscara se oculta siempre la recaída en la barbarie. Marcuse, en cambio, y esto explica su futura popularidad entre los estudiantes revolucionarios, siempre intenta salvar algo del mundo. Por eso ha podido decirse: «a diferencia de Adorno, que es un pensador “frío”, Marcuse es “caliente”^[89]». Se siente en él la exigencia de inaugurar una praxis realmente transformadora, sin renunciar a este residuo de positividad. Adorno, por su parte, veía en estas buenas intenciones el surco dejado por la filosofía heideggeriana en el pensamiento de Marcuse, como si se tratara de una suerte de romanticismo incubado en el interior de la filosofía dialéctica.

Su visión en cierto sentido más optimista que las presentadas por los otros francforteses obtiene su propia legitimidad también mediante una profundización y una relectura de los principales temas del psicoanálisis de escuela freudiana. El uso de Freud en el contexto del análisis social no era en modo alguno novedoso.

El propio Adorno, ya en los años treinta, mostraba cierta familiaridad con la teoría freudiana y con su empresa más allá de la estricta investigación psicoanalítica^[90]. Pero el verdadero pionero en la aplicación social del

psicoanálisis, sobre todo en el ámbito marxista, es sin duda Wilhelm Reich, que con *La psicología de masas del fascismo* (1933) mostró toda la eficacia del uso social de una teoría nacida en el ámbito de la concepción freudiana. En el mismo círculo francfortés no faltaron iniciativas de este género, como por ejemplo el de Erich Fromm, de quien hemos mencionado ya la «Encuesta entre operarios y empleados», publicada en el libro *Estudios sobre la autoridad y la familia*, editado por Horkheimer, en el que el problema característicamente freudiano de la relación entre autoridad y contexto familiar se ponía en primer plano. Del mismo modo, también en la monumental obra en la que participó Adorno en Estados Unidos y que se publicó con el título de *La personalidad autoritaria* presenta claras referencias a la teoría freudiana, si no como método clínico y terapéutico, sí como método diagnóstico para revelar las pulsiones latentes.

También Marcuse estaba particularmente interesado en la concepción freudiana del psicoanálisis. Si reflexionamos en lo que hemos dicho acerca de la noción de utopía que estaba desarrollando, las motivaciones resultaban claras. Si la utopía es un modo de hacer explícitas potencialidades latentes, si la función crítica de la sociedad concibe el individuo como portador de ciertas necesidades y deseos, si la revolución debe ser una realización de la razón como felicidad, entonces la definición de lo que se encuentra en estado latente en el cuerpo social resulta central. A ello se añade necesariamente una precisa concepción de la represión del deseo, cuyo estudio era facilitado por la teoría freudiana.

Como hemos visto, fue Wilhelm Reich, ya a finales de los años veinte, quien trató de desarrollar coherentemente una correlación entre la concepción marxista y el psicoanálisis freudiano. Es sabido que la obra de Freud, que trabajaba básicamente con pacientes privados, se desarrolló sobre una muestra perteneciente en general a la burguesía media. Sus estudios sobre la histeria, los trabajos que originaron el psicoanálisis, se concentraban particularmente en mujeres burguesas aquejadas de problemas causados por su clase social concreta, sin preguntarse si esta tenía o no influencia en la patología estudiada. Reich se preguntó en cambio qué relación había entre clase social y psiquismo. En un escrito tardío recuerda los tiempos en los que trabajaba en ambulatorios vieneses y escribe:

ni los psiquiatras ni los psicoanalistas tienen el hábito de preguntar a los pacientes por su situación social. Se sabía que existen la pobreza y la miseria, pero se creía que no era relevante. En el policlínico nos encontrábamos en contacto con esta realidad. [...] De golpe era evidente

el abismo existente entre los pacientes que frecuentaban los gabinetes privados y los que acudían al ambulatorio^[91].

La convicción que Reich madura en estos años, en vista de la escasa eficacia de la terapia psicoanalítica en este género de pacientes, apunta a una absoluta inadecuación de la terapia psicológica a falta de una transformación real de la sociedad. No sirve de nada aumentar el número de clínicas y psiquiátricos, o de psicoanalistas, lo necesario es revolucionar las condiciones existentes de la sociedad. Por eso trata la relación entre teoría social y teoría psicoanalítica, y en 1929 escribe *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, en el que anuncia la necesidad de una integración teórica de ambas disciplinas. La concepción hacia la que avanza es la de una miseria sexual de las masas. Llevando al extremo sus ideas, cabría decir que el objetivo de Reich es alcanzar una auténtica revolución sexual, en la que la liberación del principio de placer fuera el impulso decisivo para la liberación social, concepción que Marcuse considera excesivamente vaga y poco precisa^[92].

En Reich, a pesar de lo que Marcuse considera primitivismo teórico, se asiste no obstante a una operación interesante, que a ojos de Marcuse vale la pena replantear en un nivel más alto: releer las posiciones freudianas a la luz de los nuevos conocimientos propiciados por la sociedad estadounidense, en la que el proceso de deseo y satisfacción de la necesidad resulta increíblemente más violento que en Europa, puede revelarse como una operación central para precisar la concepción de la utopía sobre la que insistía Marcuse en aquellos años. Nace así una de las dos grandes obras del filósofo nacionalizado estadounidense, *Eros y civilización*, que junto a *El hombre unidimensional* lo convertirá en uno de los padres de la contestación política juvenil de los años 60.

Eros y civilización (I): la polémica

Antes de entrar de lleno en el texto, hay que referirse brevemente al ambiente cultural en el que Marcuse lo escribió y las disputas a las que se refiere a lo largo de gran parte del libro. La gran polémica que se afronta en *Eros y civilización* atañe a la considerada escuela neofreudiana, o alternativamente culturalista del psicoanálisis. Los exponentes de más relieve de esta escuela, según Marcuse, son Karen Horney y Clara Thompson, nombres que hoy no dirán casi nada al lector no especialista, pero a los que hay que añadir otro que ya hemos citado en el curso de este libro: Erich Fromm, que no tardará en ser muy conocido por su libro de 1976, *Del tener al ser*, pero que en aquel momento era uno más de los representantes de la escuela neofreudiana que había puesto pie en Estados Unidos. Sobre todo respecto a este último, la polémica de Marcuse no puede considerarse ni simple ni banal, ya que Fromm formó parte durante mucho tiempo del Instituto de Investigación Social de Fráncfort cuya sede ginebrina dirigió Marcuse, y fue autor de numerosas e importantes investigaciones que ya hemos mencionado. Además, en los años 30 Fromm escribió algunos textos en cierta medida inspirados por Marcuse, como *El significado socio-psicológico de la teoría del matriarcado*, o *Sobre el método y la tarea de una psicología social analítica*, aparecido justamente en las páginas de la revista del Instituto. Con el desembarco en Estados Unidos, Marcuse percibió una fuerte regresión en Fromm que lo llevaría a adherirse a la corriente culturalista neofreudiana que él estaba decidido a demoler.

Si bien Marcuse relega esta confrontación a las últimas páginas de su libro, bajo el título de «Crítica del revisionismo neofreudiano», es interesante partir de este punto para comprender mejor las motivaciones de fondo que impulsaron a Marcuse a escribir lo que básicamente es un libro enteramente dedicado a los últimos textos de Freud. En 1955, en la revista *Dissent*, Marcuse publica un artículo titulado «The Social Implications of Freudian "Revisionism"» que contiene un violento ataque a Fromm, retomado en el último capítulo de *Eros y civilización*. A estas páginas responderá posteriormente en la misma revista Fromm, que acusará a su vez a Marcuse con un artículo sintomáticamente titulado «The Human Implications of Institutionalism "Radicalism"», al que todavía seguirá una réplica de

Marcuse^[93]. El quid de la cuestión es que, según Marcuse, esta interpretación del psicoanálisis no haría más que debilitar la teoría freudiana y convertirla en una forma de ideología, desvirtuando su genuino carácter de magistral e hiriente acto de acusación de la sociedad.

La teoría de los neofreudianos, o freudianos culturalistas, sostenía que de la doctrina psicoanalítica elaborada por Freud tendría que descartarse toda forma de residuo biológico y metafísico de los que todavía impregnaban los escritos del padre de la propia disciplina. De este modo se elaboraba una concepción de la relación entre individuo y sociedad que cortaba de raíz cualquier impostación freudiana vinculada a la teoría de los impulsos o, según se traduce el término *Triebe* en el ámbito psicoanalítico, de los instintos. Según Marcuse tal es, en realidad, el aspecto que más que cualquier otro hace de Freud un pensador de estudio necesario en el contexto de una teoría social, en virtud de una lectura intrínsecamente conflictiva de la relación entre individuo y sociedad. A este propósito se lee en la Introducción de *Eros y civilización*: «el “biologismo” de Freud es una teoría social en una dimensión profunda que ha sido sistemáticamente aplastada por las escuelas neofreudianas^[94]». De este modo, las posiciones culturalistas han cortado las raíces puramente instintivas de la sociedad y han entendido esta como una suerte de ambiente que el individuo encuentra ante sí ya formado y concluido. Según la concepción neofreudiana, que imagina con ello que desplaza por así decir a la izquierda el eje del debate, toda forma de incomodidad debe ser reconducida a su dimensión social y cultural.

Por el contrario, Marcuse se remite a Freud con vistas a un análisis lo más despiadado posible de la sociedad, sin rebajar nada su intensidad especialmente en el contexto de su formación originaria.

La sociedad no es considerada como algo dado, como un simple hecho social, sino que hay que indagarla a partir de su origen y, sobre todo, respecto a su legitimidad. Con su planteamiento, los neofreudianos reducen en cambio la sociedad a mero ambiente, eliminando de la vida comunitaria cualquier historicidad del cuerpo y reconduciendo la incomodidad psíquica a una adaptación deficiente del hombre a ella. Según esta perspectiva, parece que la sociedad desempeña un papel de baremo para medir la capacidad individual de adaptación, sin que pueda someterse a debate en una demanda de legitimación.

Marcuse, por su parte, interpreta el pesimismo de Freud sobre el origen y la estructura represiva de la sociedad como la ocasión para cuestionarla de una vez por todas, a ella y a sus valores de fondo. Como veremos, tomará cuerpo de modo más concreto el papel de la imaginación, que ya hemos visto aparecer antes, precisamente en una acepción que se entrevé en el discurso de Freud y que entiende la imaginación como la facultad capaz de perseguir libremente el principio de placer sin el freno del principio de realidad^[95] Así, se especifica también el papel determinante de la utopía.

Paradójicamente, como queda dicho, los revisionistas de la teoría freudiana deseaban desplazar a la izquierda el eje del psicoanálisis, pero al hacerlo tocaron un principio fundacional de la concepción freudiana, que para Marcuse es lo que la hace realmente interesante. Donde los revisionistas veían una suerte de biologismo en Freud, al que querían poner remedio a través de una concepción totalmente social de las neurosis, Marcuse entrevé una acusación lúcida e implacable del conjunto de la sociedad. Es cierto, como dice Freud, que la sociedad da la impresión de tener una raíz casi biológica. Pero la clave consiste en entender que no se trata de una asunción de tipo místico o bien objetivo. Ocuparse del individuo en sociedad es ocuparse de un individuo que parece surgir de ella de modo naturalista. Ello permite comprender qué ocurriría si se rompiera el orden social actual; se rompería precisamente la apariencia de naturalidad que Freud describe de modo tan cínico y crítico:

Detrás de todas las diferencias entre las formas históricas de la sociedad, Freud había visto la básica inhumanidad común a todas ellas, y los controles represivos que perpetúan, en la misma estructura instintiva, la dominación del hombre por el hombre^[96].

Eros y civilización (II): represión y utopía

Eros y civilización es el libro que consagra definitivamente a Marcuse, quien pasa de ser uno de tantos profesores universitarios trabajando en Estados Unidos a uno de los críticos más radicales de la sociedad capitalista, lo que le conferirá cierta fama en el futuro^[97]. Su intento de unir psicoanálisis y marxismo sigue siendo en cierto sentido pionero en su género.

Por un lado, tenemos una filosofía histórica y social orientada a la transformación de la sociedad presente, por el otro una indagación de los instintos ocultos e inconscientes del ser humano que, necesariamente, se transfieren a la sociedad. Se trata, pues, de indagar qué relación subsiste entre el individuo particular y el conjunto de la sociedad, en una perspectiva que mantenga unido el desarrollo de esta y el crecimiento de aquel. Así se unen filogénesis y ontogénesis: la génesis de la especie y la génesis del individuo, donde la especie es asimilada a la historia social a la que pertenece el ser humano.

Los escritos de Freud que toma en consideración son los dedicados a la cultura y redactados en la fase tardía de su elaboración. En particular, se centra en *Más allá del principio de placer* y *El malestar en la cultura*, escritos con diez años de distancia (1920 y 1930), cuando el estallido de la guerra y los trastornos que la siguieron llevaron a Freud a reflexionar sobre la tendencia global del ser humano a vivir en comunidad. El malestar en la cultura trata de la relación que el hombre mantiene con el dominio del elemento natural, que en la praxis contemporánea está necesariamente mediado por la técnica, respecto a la cual experimenta sin embargo una desilusión, porque esta no le permite conseguir realmente la felicidad. La promesa de felicidad vinculada al dominio técnico de la naturaleza no se cumple, y el hombre se precipita en la neurosis. Como escribe Freud:

nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas^[98].

El hombre no parece poder vivir fuera de la sociedad, si no quiere recaer en la barbarie de la anarquía pulsional: pero la sociedad, para acoger la vida

comunitaria, impone al hombre una serie de renunciaciones, precisamente le impone renunciar a la satisfacción de su principio magmático y libidinoso de placer en nombre del ordenado principio de realidad. El malestar emerge cuando el desequilibrio y la represión del principio de placer por parte del principio de realidad hace que, por decirlo de modo explícito e impreciso, el trato ya no valga la pena. Demasiadas son las renunciaciones a las que el hombre somete su propio placer en nombre de una represión que se le impone socialmente. Freud pone en juego también un paralelismo entre el desarrollo social y el individual, comparando la dificultad de superar el principio de placer con los obstáculos que se encuentran en la superación infantil de la fase sádico-anal. La civilización debe sustraer a las pulsiones sexuales gran parte de su energía, para dirigirla hacia fines socialmente funcionales como el trabajo. De este modo se introduce el principio de la infelicidad que corresponde a la sumisión pulsional. Lo mismo ocurre también respecto a la agresividad, pulsión central en el individuo, que la sociedad se ocupa de reprimir con vistas a su propia supervivencia. Con las palabras con que se cierra el estudio:

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Solo nos queda esperar que la otra de ambas «potencias celestes», el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario^[99].

Estas tesis desarrolladas por Freud en *El malestar en la cultura* y *Más allá del principio de placer* pueden ayudar a comprender la intención de fondo de Marcuse en *Eros y civilización*.

La intención de Marcuse, que como hemos dicho parte de una mediación entre asuntos psicoanalíticos y teoría social marxista, es cuestionar el supuesto pesimismo freudiano, tratando —en sentido utópico— de concebir la posibilidad de una cultura (y por tanto de una sociedad) no represiva. En pocas palabras, la pregunta de la que arranca su discurso atañe a la posibilidad de entender la crítica de Freud, pero sin seguir hasta el fondo lo que se percibe como un irrenunciable derrotismo respecto a la humanidad en su conjunto. Lo atestiguan estas palabras de la Introducción a *Eros y civilización*:

Estos aspectos negativos de la cultura actual podrían ser también un indicio de que las instituciones constituidas están anticuadas y obsoletas, y que están surgiendo nuevas formas de civilización.

La base social de la que parte Marcuse para pensar una verdadera liberación de la humanidad de su estado represivo no es, sin embargo, de orden estrictamente psicoanalítico, sino que remite a la interacción que perseguía entre teoría de la psique y teoría de la sociedad. Cuando se dispone a definir las premisas de este viraje no represiva de la cultura observa que «el continuo aumento de la productividad hace cada vez menos utópica la promesa de una vida todavía mejor para todos». En esta declaración se percibe la influencia del desencadenamiento de las fuerzas productivas que Marx ponía como condición necesaria para la realización de la sociedad libre y que ahora vuelve en Marcuse como posibilidad —sobre el fundamento utópico— de una cultura no represiva. En esta línea prosigue al preguntarse: «la correlación antagónica de libertad y represión, productividad y destrucción, dominio y progreso, constituyen realmente el principio de la civilización».

Si el análisis de Freud veía en el incremento del progreso un generalizado aumento de la infelicidad personal, Marx invita a concebir el aumento cuantitativo como un proceso que, en cierta medida, consigue convertir la cantidad en calidad, permitiendo aquel salto decisivo con vistas a una conciencia de clase, a la que como hemos visto Marcuse estaba ligado desde los años de juventud. En *El malestar en la cultura* Marcuse ve la mayor acusación lanzada contra la humanidad, pero al mismo tiempo reconoce en él la mayor valoración de lo específicamente humano. Si por un lado la transformación del hombre en hombre civil impone siempre una creciente forma de represión del hombre en cuanto ser dotado de instintos, al mismo tiempo este juego de represión es capaz de mostrar, como a contraluz, el núcleo de fondo en el que el hombre puede conquistar de verdad su propia felicidad. Precisamente en tanto que actualmente infeliz, el ser humano podrá ser feliz algún día.

De Eros y civilización (I)

«La afirmación de Freud de que la civilización está basada en la represión permanente de los instintos humanos ha sido aceptada sin discusión. Su pregunta de si el sufrimiento infligido

de este modo al individuo compensa los beneficios de la cultura no se ha considerado con demasiada atención, tanto más cuanto el propio Freud juzgaba que se trataba de un proceso inevitable e irreversible. La libre satisfacción de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civil: la renuncia y el aplazamiento de la satisfacción son los requisitos del progreso. “La felicidad”, dice Freud, “no es un valor cultural”. La felicidad está subordinada a un trabajo que ocupa toda la jornada, a la disciplina de la reproducción monógama, al sistema constitutivo de las leyes y del orden. El sacrificio metódico de la libido, su desviación impuesta inexorablemente hacia actividades y expresiones socialmente útiles, son la cultura.

»El sacrificio ha dado buen resultado: en las zonas del mundo civil técnicamente desarrollado, la conquista de la naturaleza es prácticamente completa, y se incrementa la satisfacción de las necesidades de un número siempre creciente de personas. Ni la mecanización ni la normalización de la vida, ni el empobrecimiento psíquico ni la destructividad siempre en aumento del progreso de nuestros días, ofrecen razones suficientes para poner en duda el “principio” que ha gobernado el progreso de la civilización occidental. El continuo aumento de la productividad hace cada vez menos utópica la promesa de una vida todavía mejor para todos.»

H. Marcuse, *Eros y civilización*.

Marcuse se mueve por un terreno extremadamente estratificado y resbaladizo. Pretende mostrar que las premisas para pensar esta sociedad no represiva residen, al fin y al cabo, en el interior del propio pensamiento freudiano. Y el mismo Freud le proporciona los instrumentos para pensar una sociedad no represiva, al mismo tiempo que afirma la naturaleza necesariamente represiva de la cultura. Invocando una vía que enfilará con más determinación en *El hombre unidimensional*, Marcuse invita a pensar las condiciones de posibilidad de una sociedad justa precisamente dentro de la injusta. En este sentido, Marcuse es un alumno más fiel a Marx de lo que lo fue Adorno, cuyo pensamiento negativo excluye que en la vida falsa pueda encontrarse un grano de una vida verdadera, ya que en ella el hombre se ha transformado en «apéndice del proceso material de la producción [que] se

desliza con este sin autonomía y sin sustancia propia»^[100]. Marcuse se mueve en los márgenes del pensamiento de Freud, intentando entrar en la inextricable dialéctica que el psicoanálisis veía trenzarse entre civilización y pérdida de la felicidad. El problema de la «economía libidinosa» con el que Freud liquida la posibilidad de una satisfacción real en el contexto de la adquisición de civilización es precisamente el que Marcuse cuestiona, tratando de estrechar de nuevo el nudo posible que Freud cortó entre felicidad y civilización. ¿Es posible pensar una civilización feliz? ¿Es posible hacerlo tal como lo plantea Freud? Tales son las preguntas de Marcuse.

Cabría pensar, como se ha hecho, que Freud pagó un precio en tristeza personal cuando señalaba esta condición mísera de la humanidad. Escribe en una carta a Putnam el 8 de julio de 1915: «defiendo una vida sexual infinitamente más libre a pesar de haber hecho poquísimo uso de tal libertad.»^[101] Incluso manteniéndose alejado de esta interpretación excesivamente privada de la relación entre pesimismo y civilización, Marcuse cree que podemos interrogarnos legítimamente sobre si Freud había cargado la mano en la vertiente pesimista de su concepción general, tal vez porque no logró vislumbrar en sus propias ideas la posibilidad de un remedio concreto a esta forma de desesperación cultural. La raíz marxista de su pensamiento obliga a Marcuse a no desesperar del presente y a observar el progreso de la civilización cuanto menos con los ojos de una posible benevolencia.

Ante el hecho de que «el concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental», Marcuse admite que «al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización». Lo que el hombre debe comprender del propio proceso de civilización es el irrenunciable momento doloroso de la liberación. Una vez el hombre somete necesariamente el principio de placer al de realidad, es decir que reprime la satisfacción inmediata de sus propios impulsos, se produce un trauma que se revive una y otra vez. En vista de ello, Marcuse está firmemente convencido de que:

La metapsicología de Freud es un intento continuamente renovado de desvelar e interrogar, la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad —una conexión que se revela a sí misma finalmente como aquella existente entre Eros y Tanatos—.

Sobre la base de una lectura histórica y muy socializada de la civilización, Marcuse ve, sin embargo, la posibilidad de romper el continuo proceso de

represión por parte del principio de realidad sobre el principio de placer, y lo hace a través de un esquema de lectura que, una vez más, remite con claridad a Marx. Las continuas referencias y alusiones de Marcuse a la entrada del hombre en la sociedad del bienestar no deben llevar a pensar, por supuesto, que se trate en este caso de una defensa del consumismo o del capitalismo desenfrenado. Se trata, al contrario, de pensar la sociedad del bienestar como una suerte de ápice del propio capitalismo que, de modo indirecto, logra mostrar la posibilidad de una sociedad realmente satisfactoria. Es un discurso que tiene algo en común con la idea de que los recursos gastados cotidianamente en Occidente podrían, si se dedicaran al resto del mundo, satisfacer por completo todas las necesidades. De este modo, Marcuse se orienta hacia un marxismo que tendrá que volver a entrar en conflicto con buena parte de sus exponentes ortodoxos. En realidad, su idea está vinculada aún al marxismo humanista que proyectaba en los años treinta y que tiende a no pensar la historia simplemente a la luz de una suerte de necesidad dialéctica.

Para ser más precisos, hay que recuperar algunas argumentaciones contenidas en *Razón y revolución*. Escribe a propósito Marcuse: «Cuando se niega al capitalismo, los procesos sociales ya no caen bajo el régimen de leyes naturales ciegas.»^[102] Aquí se refiere al discurso de Marx sobre la historia como historia natural, introducido en el Primer Libro del *Capital*, donde de las figuras examinadas —la del burgués, la del proletario— se dice precisamente que deben valer como figuras de la «historia natural^[103]». El significado de estas palabras concierne a la historia como un proceso con un significado naturalista, es decir que se opone al hombre como algo extraño a sí mismo, con la misma legalidad que posee la naturaleza. Las fuerzas de la historia son ciegas y el hombre poco más puede hacer que padecerlas. Esto, sin embargo, vale solo para la historia que Marx llama prehistoria, es decir la historia de la sociedad capitalista. Una vez roto el orden burgués de la producción, al hombre se le da la posibilidad de tomar con las manos su propia suerte y poner en marcha una historia verdaderamente humana, una historia que ya no sea historia natural, sino historia libre.

Cuando Marcuse le echa en cara a Freud este tipo de observaciones, tiene en mente precisamente algo similar, esto es la posibilidad que la continua dialéctica de represión del placer en nombre del principio de realidad —en el que los freudianos revisionistas veían un residuo de biologismo y de metafísica— se rompa justamente a raíz de la destrucción de aquel aspecto

irrenunciablemente naturalista que asume la historia en el seno del ordenamiento económico capitalista y que podría perder cuando esta cadena se haga añicos. La sociedad del bienestar podría demostrar que se encuentra en el umbral de este desencadenamiento de las fuerzas de producción que permitiría la universalización de la producción socializada y ya no vinculada a la propiedad privada de los medios de producción. A diferencia de Wilhelm Reich, Marcuse no piensa en la liberación de la sociedad como una simple liberación sexual, sino que piensa la liberación sexual como una posibilidad ofrecida por la liberación económica y productiva. La carrera cada vez más represiva que ha emprendido la sociedad podría ser simplemente la señal de que aquellas estructuras institucionales de represión de la vida individual rechinan cada vez más y están a punto de ceder el paso a un orden humano, y esto precisamente en virtud de la ruptura también violenta del orden social.

El conflicto que Freud tiende a presentar como eterno, conforme a la concepción del hombre como un ser dominado por los instintos, Marcuse lo piensa en cambio como histórico e históricamente condicionado. Se trata por tanto de interpretar históricamente la relación humana entre sociedad y técnica y de mostrar que el conflicto individualizado del psicoanálisis solo puede resolverse si las energías que la sociedad —tanto estadounidense como soviética— dedica a controlar y reprimir al individuo se destinan a otros que no sean las del desenfrenado dominio de la persona física y psíquica. A la luz de las modificaciones históricas, Marcuse moldea una nueva configuración de la que Freud denominaba principio de placer y le da el nombre de «Principio de actuación: la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad^[104]». Se trata de una valoración por completo económica, abstracta y finalizada del individuo, cuya función ahora se dirige exclusivamente a ofrecer una determinada actuación social.

El principio de actuación corresponde a una versión muy violenta, se ha dicho que «cruel^[105]», del principio de realidad, pues su realidad corresponde a la realidad de las sociedades industriales avanzadas. En este contexto, y justo gracias a las transformaciones de la realidad en actuación, el resultado es una acentuación de la pulsión de la agresividad que subyace en el individuo. En el pasado, la represión actuaba más marcadamente sobre el principio de placer, que hoy parece en cambio encontrar una cierta satisfacción. Pero al precio de un desencadenamiento del instinto de agresividad que ya no encuentra una vía de desahogo socialmente dirigido y se sublima como angustia individual. Se trata, para Marcuse, de una forma de «represión

excedente»^[106], que consiste en «restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la represión (básica): las “modificaciones” de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización»^[107]. A diferencia de lo que ocurre en las formas de represión codificadas y analizadas por Freud, en esta nueva forma excedente de represión asistimos a una constricción del individuo que ya no es necesaria para la simple perpetuación de la especie en la sociedad, sino que se suma a aquella acabando de aplastar al individuo, justo mediante la pulsión de agresividad que parece exigir la sociedad.

De Eros y civilización (II)

«Al introducir el término *represión excedente* hemos enfocado la discusión en las instituciones y relaciones que constituyen el “cuerpo” social del principio de la realidad. Este no solo representa las diversas manifestaciones externas de un único e inalterable principio de la realidad, sino que transforman el principio de la realidad en sí mismo. Consecuentemente, en nuestro intento de elucidar la magnitud y los límites de la represión prevaleciente en la civilización contemporánea, tendremos que describirla en términos específicos del principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de esta civilización. Lo designamos como el principio de actuación para subrayar que bajo su dominio la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Desde luego, este no es el único principio de la realidad histórico: otras formas de organización social no solamente han prevalecido en las culturas primitivas, sino que también sobreviven en el período moderno.

»El principio de actuación, que es el que corresponde a una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión, presupone un largo desarrollo durante el cual la dominación ha sido cada vez más racionalizada: el control sobre el trabajo social reproduce ahora a la sociedad en una escala más amplia y bajo condiciones cada vez más favorables. Durante un largo tiempo, los intereses de la dominación y los intereses del conjunto coinciden: la provechosa utilización del aparato productivo satisface las necesidades y facultades de los individuos. Para una vasta mayoría de la población, la magnitud y

la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan, que opera como un poder independiente.»

H. Marcuse, *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce.

El hecho de que Marcuse reconozca en esta dinámica la posibilidad de vislumbrar el fin de la represión y el inicio de la liberación social no debe confundirse, sin embargo, con la lógica del «cuanto peor, mejor», que a menudo se reconoce en ciertas concepciones marxistas un tanto incautas. Lo que Marcuse tiene en mente es lo contrario de una situación histórica objetiva respecto a la cual su objetivo sea una descripción de las dinámicas de fondo con vistas a una posible ruptura.

Marcuse se niega a considerar como eternas las posiciones del psicoanálisis, aunque reconoce un valor central a su diagnóstico crítico. A menudo se repite que Marcuse habría logrado conciliar Marx y Freud, aunque esta conciliación —ironía del destino— sea negada tanto por los marxistas como por los freudianos, que no consideran legítimos ni el análisis ni los resultados de Marcuse. Cuando este habla de una sociedad no represiva no lo hace en nombre de una utopía en sentido genéricamente deletéreo, sino a la luz del reconocimiento del carácter hiperrepresivo de la sociedad del capitalismo avanzado. Siempre es necesaria alguna forma de mediación que se oponga a las pulsiones libres, lo que no es necesario es justamente la represión excedente que la sociedad capitalista impone a través del principio de actuación. Las conquistas de la sociedad del bienestar podrían dirigirse de modo mucho más productivo y, gracias a la increíble fuerza material de su producción, podrían mitigar incluso la forma básica de represión, a la que en todo caso el hombre en sociedad debe ser sometido de algún modo. Si tal cosa ocurriera, la civilización dejaría de estar ligada a la infelicidad, y gobernada en función de otros fines, ofrecería a todos los seres humanos una existencia más feliz, o por lo menos claramente menos infeliz que la actual. Como se ha dicho en una lectura del pensamiento de Marcuse, este es precisamente el punto en el que «la sexualidad liberada, sustrayéndose al dominio del principio de realidad-actuación», es decir de la actuación, «pondrá en crisis radical la reducción de sí misma a genitalidad monogámica puesta al servicio de la procreación.»^[108]

También Marcuse, como Reich, recupera el tema de la liberación de las pulsiones sexuales, sobre el que el psicoanálisis construyó gran parte de su teoría, sobre todo según su fortuna en la segunda mitad del siglo xx. Escribe Marcuse:

Históricamente, la reducción de Eros a la sexualidad procreativa monogámica (que completa la sumisión del principio del placer al principio de la realidad) es consumada solo cuando el individuo ha llegado a ser un sujeto-objeto de trabajo en el aparato de su sociedad; mientras que, ontogenéticamente, la supresión primaria de la sexualidad infantil permanece como la precondition de este logro.

La exigencia de dominio conectada a la sociedad capitalista, un dominio por añadidura absoluto, exaspera de modo completamente nuevo el conflicto histórico entre la sexualidad y el trabajo, transformando tanto la psique como el cuerpo en meros instrumentos alienados del trabajo. Por este motivo, la organización de la sexualidad refleja los aspectos característicos del principio de actuación connatural al mundo industrializado. La organización social y su reflejo ideológico de la publicidad muestran al individuo una suerte de eco distorsionado de la propia sexualidad que mientras tanto ha sido violentamente reprimida. La sociedad, así, desexualiza el cuerpo y mientras el amor es degradado a función reproductiva del esquema laboral, el erotismo publicitario aumenta enormemente^[109]; con ello, todas las pulsiones sexuales que no encajan en este esquema funcional se tildan de perversión, una dinámica que muestra de inmediato los propios aspectos políticos.

Para liberar al hombre de esta condición, pues, es preciso recurrir a la facultad del ánimo humano que la sociedad actual maltrata y degrada más que cualquier otra, la de la imaginación, definida como inútil justamente debido a la imposibilidad de someterla al principio de actuación.

La imaginación, que no se distingue netamente de la fantasía, es la capacidad humana que permite pensar lo que en la realidad parece imposible y al mismo tiempo garantiza la posibilidad de una vía de escapatoria de la rigidez social y de la represión de las pasiones. Marcuse alude también a la fantasía erótica, que guía la pulsión vital del Eros en los terrenos en los que la realidad y la actuación la prohíben. En los fragmentos imaginativos, aquellos mundos pensados y fantásticos, es tal vez posible ver e intuir la utopía de las pulsiones liberadas;

Los surrealistas reconocieron las implicaciones revolucionarias de los descubrimientos de Freud: «la imaginación está cerca quizá de reclamar sus derechos». Pero cuando preguntaron:

«¿No pueden aplicarse también los sueños a la solución de los problemas fundamentales de la vida?» fueron más allá del psicoanálisis al exigir que el sueño se convirtiera en realidad sin comprometer su contenido. El arte se unió a la revolución. La adhesión sin compromisos al valor estricto de la imaginación abarca a la realidad de una manera más completa. Que las proposiciones de la imaginación artística sean falsas en términos de la organización actual de los hechos pertenece a la esencia de su verdad^[110].

Citando las palabras de Alfred Whitehead, Marcuse habla de la facultad estética de la imaginación como de un «gran rechazo^[111]». Y este «Gran Rechazo es la protesta contra la represión innecesaria, la lucha en favor de la última forma de libertad^[112]»; ahora parece que solo el arte pueda formular semejante rechazo, puesto que en toda teoría que desee presentarse como social o como política esta idea es calificada como mera utopía, y por tanto desacreditada; pero justamente es a este nivel utópico hacia donde hay que orientarse para confiar en la ruptura del orden existente. Respecto a la utopía estética e imaginativa de la liberación instintiva del hombre, Marcuse se hace la última pregunta:

¿Significaría esto que la civilización explotaría y regresaría al salvajismo prehistórico [...] que la ausencia de la necesidad y la represión agotarían toda la energía que puede promover la producción material e intelectual en un nivel más alto y en más larga escala? Freud responde afirmativamente^[113].

Debería resultar ya claro que, a diferencia de Freud, Marcuse vislumbra una solución a esta hipotética destrucción de la humanidad mediante la liberación de la represión de las pasiones:

Hemos sugerido que la represión instintiva prevaleciente es el resultado no tanto de la necesidad del trabajo como de su específica organización social, impuesta por los intereses de dominación —por esto, la represión es en su mayor parte represión excedente—. Consecuentemente, la eliminación de la represión excedente tendería *per se* no a eliminar el trabajo, sino a la organización de la existencia humana como un instrumento de trabajo. Si esto es verdad, la aparición de un principio de la realidad no represivo alteraría antes que destruiría la organización social del trabajo: la liberación de Eros podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo^[114].

La utopía puesta a prueba

Instintos y conciliación

Llegados a este punto probablemente convenga poner las cartas sobre la mesa y mostrar las dos grandes fuentes filosóficas de Marcuse, y los riesgos de una posición como la suya. El lenguaje de los Triebe, de los instintos o de los impulsos, no es en realidad simplemente psicoanalítico y, al contrario, cabría pensar que las fuentes directamente filosóficas de Marcuse le habían conducido a un interés tan provechoso por los problemas freudianos. Los autores son Friedrich Schiller y Friedrich Nietzsche, cuya obra está íntimamente conectada, ya que el segundo halló en el primero una aplicación estética del concepto de impulso, una aplicación que podemos localizar claramente ya en la estética acabada que Marcuse compone para *Eros y civilización*.

En la última década del siglo XVIII, Schiller abordó una serie de problemas que, en cierto modo, recuerdan a los que trataría Marcuse casi doscientos años después. Siguiendo un esquema que empezaba a ser bastante común en la cultura alemana, Schiller desarrolla la idea de un ser humano plenamente realizado e integral, cuyo modelo se remonta a la Grecia clásica, y lo opone al hombre moderno, marcado en cambio por una escisión fatal. En la era moderna, escribe Schiller: «Lo útil es el gran ídolo de la época, al que deben someterse todas las fuerzas y tributar homenaje todos los talentos^[115]». Del mismo modo que el principio de actuación del que hablará Marcuse, lo útil es por tanto la fuente de una escisión interior al hombre que oscila entre el componente animal y el intelectual y moral. Y análogamente a lo que dirá Marcuse, también Schiller piensa en la restauración de un hombre total, multilateral, que sepa estar en equilibrio entre las tendencias de su propia conformación^[116].

Schiller se pregunta al respecto: «¿Cuál de los modernos se adelanta solo, hombre contra hombre, para disputar a un ateniense la palma de la

humanidad?»^[117]. La imagen, pues, es la de un ateniense concebido como plenamente realizado y multilateral frente a un moderno escindido, que sin embargo ha convertido esta escisión en la ocasión para un desarrollo social. Schiller no tiene dudas. La sociedad moderna está mucho más desarrollada y protegida que la antigua, pero este desarrollo y este progreso se han pagado al precio de una pérdida de humanidad. Sin embargo, la cultura puede aunar ambas cosas: desarrollo social y desarrollo individual; un hombre moderno que, a pesar de todo, no esté sometido a la grosera balanza de lo útil.

Para definir las tendencias del hombre capaz de engendrar al hombre multilateral del que se habla, Schiller emplea una terminología que después asumirá Marcuse: la de los *Triebe*, impulsos o instintos. Schiller localiza dos impulsos fundamentales que definen antropológicamente al hombre. El primero es el impulso sensible, que «parte de la existencia física del hombre o de su naturaleza sensible y su cometido consiste en ponerlo dentro de los límites del tiempo y volverlo materia»; el segundo es el impulso formal, que «parte de la existencia absoluta del hombre, o de su naturaleza racional», y es un principio ordenador que ofrece al hombre las leyes: «leyes para cada juicio, cuando se trata de conocimientos, leyes para cada voluntad, cuando se trata de actos.»^[118] El esquema está claro: la imagen es la de un hombre con dos impulsos, de los que el primero lo empuja hacia la satisfacción sensible y el segundo lo reclama hacia el orden racional. En esta descripción es patente el llamado de Marcuse a redefinir los dos impulsos identificados por Freud. Si bien no se puede establecer una relación perfectamente simétrica, está claro que el principio de placer y el principio de realidad se asocian, en Marcuse, a esta estructura concreta^[119]. Resulta interesante además el modo en que Schiller propone conciliar estos impulsos divergentes del ser humano, señalando un tercer impulso que a su modo de ver puede unificar las tendencias opuestas del impulso formal y del sensible. El tercero es el impulso al juego. Para comprender mejor aún lo que hay de común entre el discurso de Schiller y las palabras de Marcuse, conviene citar cuál es a su parecer el verdadero objeto de este impulso al juego:

El objeto del impulso lúdico, representado según un esquema universal, podrá llamarse forma viviente; un concepto que sirve para designar todas las características estéticas de los fenómenos y, en una palabra, lo que en el sentido más lato se denomina belleza^[120].

Así es el modo en que Schiller quiere reconciliar los impulsos divergentes del ser humano y constituir un hombre moralmente libre e intelectualmente atento, pero que también sepa realizarse sensiblemente; que sea social y civil,

sin descuidar su propia felicidad; que alcance una educación estética con vistas a la belleza. Se trata, tal como Schiller aclara al final del texto, de entrever un estadio estético que supere tanto la abstracción de las leyes del derecho como el rigor del imperativo moral. Un estado que, de hecho, enseñe la libertad a través de la belleza. Desde luego, Schiller se pregunta si cabe aspirar en el mundo a esta armonía estética entre las partes del hombre, y su respuesta, en última instancia, es bastante decepcionante, como admitió incluso Adorno^[121]:

¿Existe empero tal Estado de la apariencia bella? ¿Dónde se encuentra? A título de necesidad existe en toda alma delicada; a título de realidad, solo cabría encontrarlo, como la iglesia pura y la república pura, en algunos pocos círculos escogidos, donde no es la imitación obtusa de costumbres extranjeras, sino la propia naturaleza bella quien dirige la conducta, donde el hombre avanza por entre las situaciones más complejas con audaz sencillez y tranquila inocencia, sin verse precisado a menoscabar la libertad ajena para afirmar la propia, ni a renegar de su dignidad para manifestar la gracia^[122].

Lo que se vislumbra en las palabras con las que Schiller cierra su libro sobre la educación estética del hombre no es sino el esbozo de una forma utópica del estadio estético. Y *estadio estético* es precisamente el nombre que Marcuse dará a uno de los capítulos finales de *Eros y civilización*. Para Schiller el problema podía resolverse solo de modo elitista, y por tanto, imaginando restringidos círculos de elegidos, como los de los románticos de Jena o los clasicistas de Weimar. Marcuse, en cambio, tiene objetivos mucho más reales y concretos que desean transformar la utopía de aquella búsqueda elitista en la realidad de todos los días.

El otro autor que ofrece un material irrenunciable a Marcuse, pero en general también a toda la generación de los francforteses, es Nietzsche, en particular —en este ámbito—, su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia*. Los principios que Nietzsche detecta en este libro, que como es sabido son el magmático y pasional del dionisiaco y el de la forma intelectual, el apolíneo, que lo mitiga y equilibra, subrayan precisamente la diferencia y relación entre los impulsos que había pensado Schiller^[123]. También para Nietzsche es el conjunto de los impulsos lo que hace a un hombre aquello que es, lo que constituye el yo, y en *El nacimiento de la tragedia* afirma que «Para poner más a nuestro alcance esos dos instintos imaginémonoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del *sueño* y de la *embriaguez*^[124]». De esta división provienen los «instintos artísticos de la naturaleza»^[125], que en la tragedia se definen como perfecto equilibrio entre el impulso dionisiaco y el apolíneo. Como es sabido, la tragedia desaparece

cuando el impulso apolíneo, es decir el intelecto y el elemento formal, se impone sobre el impulso dionisiaco, el elemento volitivo y desenfrenado, sensible, del ser humano. Como cumbre de esta relación entre los impulsos, Nietzsche señala la forma artística de la tragedia ática, en la que se produce el perfecto equilibrio entre los dos principios en conflicto:

y aquí se ofrece a nuestras miradas la sublime y alabadísima obra de arte de la *tragedia ática* y del ditirambo dramático como meta común de ambos instintos, cuyo misterioso enlace matrimonial se ha enaltecido, tras prolongada lucha anterior, en tal hijo —que es a la vez Antígona y Casandra—. [126]

También en Nietzsche, pues, emerge una solución estética de la conflictividad que hay en el hombre; la tragedia ática, antes de que Eurípides la falseara con la introducción del prólogo, del *deus ex machina* y limitando la función del coro, estableció con Esquilo y Sófocles este equilibrio perfecto. Según Nietzsche es necesario que una nueva generación alcance otra vez aquel equilibrio, generación que en aquel momento —antes de la posterior autocrítica— el filósofo veía renacer gracias a la música de Richard Wagner. Como afirma al final de *El nacimiento de la tragedia*:

en la consciencia del individuo humano solo le es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia. Allí donde los poderes dionisiacos se alzan con tanto ímpetu como nosotros lo estamos viviendo, allí también Apolo tiene que haber descendido ya hasta nosotros, envuelto en una nube; sin duda una próxima generación contemplará sus abundantísimos efectos de belleza [127].

La línea que de Schiller conduce a Nietzsche y, de este, lleva a Marcuse es una vía del pensamiento especialmente fascinante. Pero no es preciso silenciar el aspecto inquietante y perturbador implícitos en semejante concepción de la relación entre estética y política. Aquel salto estético, aquel ingreso en el estadio estético, que plantea Schiller es, de hecho, un movimiento arriesgado que conduce fácilmente a una falta de orden como mínimo en el momento del desplazamiento. La estética es algo lábil precisamente por la dimensión sensible que recupera y se arriesga a dar vida a una forma realmente violenta de relaciones. No es casual que un buen conocedor de Nietzsche y de Schiller como Walter Benjamin advirtiera explícitamente acerca de este tipo de deriva:

De esto se trata en la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte [128].

El fascismo ha estetizado la política. Ha glorificado el cuerpo del *duce* y la imagen del *führer*, ha convertido el gesto en un hecho político, con toda la retórica de la voluntad, de la acción, de la máquina que el futurismo ha transferido a la acción de gobierno. Para no recaer en este peligro, la nueva sociedad deberá politizar el arte, para mitigar la tendencia violenta que el principio estético comporta. También en Marcuse, por lo tanto, hay que estar atentos cuando se refiere al estadio estético y no confundirlo con una suerte de utopía del gesto y de la política calcada del modelo de la estética.

El hombre unidimensional

El hombre unidimensional aparece en 1964 en una editorial de Boston, cuando su autor está a punto de trasladarse a la Universidad de San Diego. Es el libro que más que ningún otro consagra a Marcuse entre los fundadores de una nueva izquierda de aspiraciones marcadamente juvenil y mundial y lo instituye como uno de los grandes padres del movimiento estudiantil del 68. El libro es traducido al italiano y al alemán en 1967, justo en el alba de la gran contestación, y obtiene muy pronto un enorme consenso. En el 68 podían leerse en las paredes loas a las tres «M» del movimiento: Marx, Mao y Marcuse. En el libro *Le communisme face à Dieu. Marx, Mao, Marcuse*, Marcel Clément reproduce a modo de exergo unas palabras provenientes del movimiento estudiantil:

MARX es el profeta

MARCUSE, su intérprete

MAO su espada^[129].

Es el modo en que el pensamiento de Marcuse, el filósofo del Gran Rechazo, se escucha en la Europa de los ambientes de izquierda radical y extraparlamentaria. Huelga decir que una parte de la izquierda, la más institucional, no le depara en absoluto esta recepción favorable. No solo debido a sus estudios de los años cincuenta sobre *el Marxismo soviético*, al que la izquierda comunista estaba todavía muy estrechamente ligada, sino también por sus tesis consideradas —según el lenguaje del marxismo ortodoxo— formalistas y privatistas. Se le reprochaba todavía, en general, aquel residuo de humanismo existencialista que en Marcuse nunca dejará de tener una función propia. La idea de la liberación del individuo en su

dimensión pulsional y erótica debía parecer, a una izquierda comunista, algo demasiado próximo al gusto decadente y burgués por los placeres frívolos. En *L'Unità* aparece tildado como un «provocador intelectual», aun reconociéndosele ciertos méritos críticos, y también en el diario del PCI se le afeaba que permaneciera aislado en el pensamiento sin ensuciarse las manos con la praxis política real^[130]. En suma, se le presentaba como un pensador elegante, excesivamente acomodado en el razonamiento como fin en sí mismo.

Dicho esto, *El hombre unidimensional* es un libro de inspiración profundamente marxista, o tal vez habría que decir hegelo-marxista, tanto en las tesis de fondo como en los resultados que alcanza. Pero de un marxismo siempre adverso a la vertiente soviética, que a ojos de Marcuse tiende a defender lo que en Marx está hoy claramente superado, y omite en cambio lo que parece fecundo para la apertura de nuevas posibilidades. Sobre todo, la idea de alienación, que Marx recupera de Hegel y que demuestra toda su función en los *Manuscritos* del 44. De modo más explícito, cabe decir que la tesis de Marcuse parte del hecho de que la Unión Soviética no creó una sociedad plenamente socialista, con lo que incrementó la creación de proletariado.

Por contra, el comunismo soviético ejerció una violenta acción de pacificación superficial, intentando —como todas las sociedades industriales, incluyendo las capitalistas— empujar a los trabajadores a mejorar de modo gradual sus propias condiciones de vida, sin denunciar la esfera esencial de la sociedad. Sin criticar de modo radical la sociedad misma. Y así, tal como Marcuse pone de manifiesto, el proletariado de las sociedades industriales avanzadas parece haber perdido cualquier fuerza de contestación radical, en cuanto su acción política se limita a adaptarse a la sociedad existente, exactamente como los neofreudianos predicaban en psicoanálisis; en segundo lugar, el marxismo soviético pierde el contacto con el proletariado al renunciar a hacer un análisis en el contexto de las sociedades industriales, como si el proletariado fuera suprahistórico; finalmente, por estos motivos, el marxismo soviético se transforma en ideología y sigue con bastante coherencia la evolución de la socialdemocracia en Alemania: ser violentamente criticado por la izquierda, como ocurre debido a las formaciones comunistas más radicales, China y Cuba^[131].

Como se lee en la Introducción al texto:

El hombre unidimensional oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara^[132].

Fundamentalmente, lo que Marcuse vislumbra en estos pasajes introductorios, y que después desarrollará a lo largo de todo el texto, corresponde a la dinámica de novedad que será observada en repetidas ocasiones en la sociedad industrial: el hecho de que tienda a capturar como en una trampa todo lo que se le pone a tiro. El hecho de que «la sociedad industrial avanzada sea capaz de reprimir cualquier cambio cualitativo para el futuro que se pueda prever», alude simplemente a la dinámica que posteriormente Lyotard definiría como posmoderna y que Guy Debord definiría como *Sociedad del espectáculo*. Se trata de una dinámica mortal para cualquier fuerza que desee ser de oposición política, puesto que la sociedad tiende a ocultar los elementos conflictivos que la denuncian en profundidad a través de una forma de pacificación que se activa en la concesión de derechos civiles y de bienes materiales. Así, la sociedad tiende a arrebatar a las clases desfavorecidas la necesidad de efectuar una crítica y la consiguiente transformación de la sociedad por medio de su integración sistemática. La apariencia es la misma que Adorno percibía en la industria cultural, la apariencia de tener elección: «El que las diferencias entre la serie Chrysler y la General Motors son en el fondo ilusorias, es algo que saben incluso los niños que se entusiasman por ellas.»^[133]

Igual que el espectáculo pensado por Debord, la sociedad que produce el hombre unidimensional es una suerte de ambiente que lo contiene, o por lo menos tiende a presentarse de este modo; como escribe Debord:

El espectáculo es el momento en el cual la mercancía ha llegado a la ocupación total de la vida social. No solamente la relación con la mercancía es visible sino que no se ve más que ella: el mundo que se ve es su mundo. La producción económica moderna despliega su dictadura extensiva e intensivamente. En los lugares menos industrializados, su reino se encuentra ya presente gracias a algunas mercancías-vedette y en tanto que dominación imperialista por parte de las zonas que se encuentran a la cabeza del desarrollo de la productividad. En estas zonas avanzadas, el espacio social se encuentra invadido por una superposición continua de capas geológicas de mercancías^[134].

Marcuse afronta el mismo problema que Debord, pero desde una perspectiva mucho más política y social, entendida como regreso a la política concreta. Cuando analiza la contrapartida política de esta dinámica, intenta aislar sus características:

gradual asimilación de la población de «cuello blanco» y los trabajadores manuales, de los métodos de dirección en los negocios y en el trabajo, las diversiones y las aspiraciones en las diferentes clases sociales; mantenimiento de una armonía preestablecida entre la enseñanza y los objetivos nacionales; invasión del hogar privado por la proximidad de la opinión pública, abriendo la alcoba a los medios de comunicación de masas^[135].

Citando después una publicación del Centro de Estudios de las Instituciones Democráticas, observa que en Estados Unidos: «el sindicato ha llegado a ser casi indistinguible *ante sí mismo* de la empresa»^[136]. Los intereses de los sindicatos se convierten explícitamente en los de la propia empresa, sin que por parte de los trabajadores sea ya posible una reivindicación auténtica de sus propios intereses frente a los de la patronal. Se trata de un mecanismo de la concentración, muy conocido ya también en Europa, que tiende a la formación de un Sindicato Amarillo, completamente plegado a las exigencias de la empresa. Lo que Marcuse pone en primer plano a través del ejemplo de los sindicatos no es, sin embargo, más que uno de los modos de explicar la ideología en la sociedad industrial.

Así, «nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto.»^[137] No es necesario aterrorizar a las clases sociales potencialmente revolucionarias con la amenaza de la cárcel o con cualquier otra forma de violencia, basta con la marginación del individuo considerado aberrante y, aún más, la capacidad social de asimilar mediante la potencia de la producción cualquier forma posible de disenso a través de la capacidad tecnológica. La versión halagüeña que todavía impregnaba *Eros y civilización* en cuanto al desencadenamiento de las fuerzas productivas pierde ahora esplendor y parece tomar tintes oscuros.

El hombre unidimensional plantea básicamente dos órdenes de problemas. El primero se pregunta si semejante sociedad puede impedir cualquier transformación posible de un determinado orden; el segundo, si existen fuerzas capaces de hacer estallar sus contradicciones. Para responder a estas preguntas, Marcuse analiza a fondo la forma de sociedad que tiene ante sí, a partir justamente de su carácter definido como totalitario. De hecho, a diferencia de aquello que escribiera Hannah Arendt, en su opinión el totalitarismo no se explica solo como la centralización de la fuerza, de la violencia y del poder en manos de un grupo restringido, o de un solo hombre^[138], sino que el término *totalitario*, según escribe Marcuse, se aplica

«también a una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados». Para producir el totalitarismo no es necesaria la presencia de un explícito sistema político e institucional, como lo demuestra la ausencia de una verdadera forma de oposición. De hecho, más allá de los decretos políticos, también el sistema de producción puede dar vida al totalitarismo, pues su estructura de fondo es capaz de actuar «impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo». A este propósito, el aspecto más preocupante que señala Marcuse es la casi total independencia de esta forma de totalitarismo que podríamos denominar económico respecto a la forma exterior de la sociedad. De modo claramente marxista, Marcuse piensa en la exterioridad política como algo sobrevenido al orden económico, lo que permite hablar de totalitarismo también en presencia de un ordenamiento institucional perfectamente democrático. Este tipo de mentalidad totalitaria es «un sistema [...] que puede muy bien ser compatible con un “pluralismo” de partidos, periódicos, “poderes compensatorios”, etc.»^[139] Y aún más radicalmente afirma que «antelas tendencias dominantes, cabe preguntarse si esta forma de pluralismo no acelera la destrucción del pluralismo^[140]».

De El hombre unidimensional (I)

«El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre la cultura y la realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales constituía otra dimensión de la realidad. Esta liquidación de la cultura tridimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los “valores culturales”, sino a través de su incorporación total al orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva.

»De hecho, estos “valores culturales” sirven como instrumentos de unión social. La grandeza de un arte y una literatura libres, los ideales del humanismo, las penas y alegrías del individuo, la realización de la personalidad, son aspectos importantes en la lucha competitiva entre el Este y el Oeste. Estos aspectos hablan gravemente contra las formas actuales del comunismo y son diariamente administrados y vendidos. El hecho de que contradigan a la sociedad que los vende no cuenta. Del mismo

modo que la gente sabe o siente que los anuncios y los programas políticos no tienen que ser necesariamente verdaderos o justos y sin embargo los escucha y lee e incluso se deja guiar por ellos, acepta los valores tradicionales y los integra en su formación mental. Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía. La música del espíritu es también la música del vendedor. Cuenta el valor de cambio, no el valor de verdad. En él se centra la racionalidad del *statu quo* y toda racionalidad ajena se inclina ante él.

»Conforme las grandes palabras de libertad y realización son pronunciadas por los líderes de las campañas y los políticos, en las pantallas de la televisión, las radios y los escenarios, se convierten en sonidos sin sentido que lo adquieren solo dentro del contexto de la propaganda y los negocios, la disciplina y el descanso. Esta asimilación de lo ideal con la realidad prueba hasta qué punto ha sido sobrepasado el ideal. Ha sido rebajado desde el sublimado campo del alma, el espíritu o el hombre interior, hasta los problemas y términos operacionales. Estos son los elementos progresivos de la cultura de masas.»

Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993.

Lo que caracteriza la sociedad industrial es una explícita racionalidad frente a su fundamental irracionalidad: el hecho de ser en un plano superficial increíblemente funcional en la consecución de su propia supervivencia, teniendo en cuenta que sus presupuestos se basan en una contradicción básica entre intereses de clase, pero que está recubierta de un manto de pura racionalidad y eficiencia. En esto Marcuse tenía sin duda una panorámica por así decir privilegiada del desarrollo de la sociedad. En los años sesenta, se encontraba como hemos dicho en Estados Unidos, donde la operación de pacificar el conflicto social mediante la sociedad del bienestar y de los medios de información le había anticipado asombrosamente lo que sucedería en Europa. Leer algunos pasajes del libro de Marcuse, para un europeo, puede

parecer en buena medida profético. Respecto a la supresión de las clases sociales en la conciencia de laboratorio, Marcuse escribe: «Ya no es un “trabajador” o “empleado” (el miembro de una clase), sino el trabajador o empleado B en la planta Hawthorne de la Western Electric Company^[141]».

La destrucción de la conciencia de pertenecer a una clase social —y esto debe estar muy claro cuando se habla de un autor como Marcuse— no significa en ningún caso el fin en general de las clases sociales, por así decir, en su objetividad. Las clases sociales existen, por supuesto, el obrero es siempre un obrero, es siempre un trabajador asalariado que vende su propio trabajo y que pertenece por tanto a una cierta clase de trabajadores como él. Lo que se ha modificado es la aparente imposibilidad de tener una conciencia de pertenencia a la clase social. Con una expresión que hemos empleado varias veces en este libro: se trata de la aparente imposibilidad de desarrollar una conciencia de clase. Como ya hemos visto, a los ojos de Marcuse y de buena parte del marxismo del siglo xx, la adquisición efectiva de una conciencia de clase es un momento necesario con vistas a proyectar cualquier posibilidad revolucionaria. Sin la conciencia de pertenencia a la propia clase —que no hay que confundir con una vaga llamada al pauperismo— no es posible el salto cualitativo que transforma la crisis del capitalismo en la ocasión para que la humanidad se libere realmente de la sociedad burguesa.

Dicho en pocas palabras, las sociedades industriales avanzadas enmascaran las divisiones de clases y de este modo se previenen contra cualquier género de contestación de signo revolucionario. Se trata, en un sentido general, de permitir a cualquiera alcanzar un estilo de vida en cierto sentido aceptable mediante la satisfacción de necesidades inducidas, de modo que se produzca una suerte de simulacro de la realización del individuo. Llegados a este punto es preciso aclarar un punto. En el discurso de Marcuse, como en cualquiera de orientación coherentemente marxista, este tipo de posiciones no desemboca nunca en aquella forma de antropologización del poder político que se vincula a las ya excesivamente conocidas teorías de la conspiración, y eso resulta evidente enseguida. Las teorías de la conspiración, cuando conciernen no a hechos individuales sino al conjunto de la sociedad, tienden a concebirla como un conjunto potencialmente orgánico y compacto en el que un grupo de hombres o de intereses introduce un desorden. Nace así la imagen del chivo expiatorio, que por ejemplo en la Alemania nazi asumió la configuración del judío.

Este género de concepción reposa sobre una idea genéricamente consoladora y positiva del vivir humano, justamente porque sería un grupo de personajes malévolos los que echarían a perder su armonía. Por el contrario, como hemos indicado varias veces, Marcuse sostiene una interpretación claramente conflictiva de la sociedad: la sociedad capitalista es un producto histórico que, por su naturaleza, presenta en su interior un conjunto definido de conflictos, el cual reposa sobre el conflicto más general y profundo entre clases sociales: una que necesita la socialización del trabajo, otra cuyos intereses residen en su privatización. Las teorías de la conspiración de la sociedad que hemos definido sostienen que, si en lugar del grupo de intereses dañinos que administra los intereses, se colocara un grupo con tendencia a orientarse hacia el bien común, la sociedad volvería a la armonía. Los supuestos de base que guían la concepción de Marcuse, nutridos en el marxismo, muestran en cambio el desarrollo social como un conjunto de sucesos históricos desvinculados de la voluntad individual de los hombres individuales, o de la suma de hombres individuales, y situado frente a ellos como una segunda naturaleza, como historia natural. Lo que describe Marcuse son dinámicas históricas y objetivas de la sociedad capitalista, no decisiones subjetivas de individuos aislados.

Parece, en suma, que en semejante sociedad al ser humano no le es dada ninguna forma de esperanza para la liberación. Tanto para el sistema capitalista como para el comunismo soviético burocrático, el enemigo no es el otro, no es el sistema político que se le opone en el esquema de la guerra fría:

el Enemigo no debe identificarse con el comunismo actual o el capitalismo actual; es, en ambos casos, el espectro de la liberación^[142].

Respecto a la figura hegeliana de la conciencia infeliz a la que se refiere Marcuse, y que en el curso de la *Fenomenología* señala la aproximación a la posible conciliación, lo que subsiste hoy no es más que una falsa conciencia feliz, que se siente apagada y que no ve ninguna posibilidad de derrocar el orden establecido. La unidimensionalidad a la que se ha reducido el vivir humano no corresponde a la cancelación de los conflictos, sino a su cobertura. La única dimensión conservada es la del presente, pero esto no significa, como dirá Lyotard, que haya decaído la época de las grandes narraciones o que haya acabado toda forma de ideología^[143], sino que, al contrario, significa que solo se ha conservado una gran narración ideológica: la dimensión única a la que se ha reducido al hombre.

Esa dimensión única de la que habla Marcuse es algo a lo que obedece el ser humano en la sociedad industrial incluso en sus comportamientos no inmediatamente sociales y productivos. Un ámbito que es tratado y que resulta de especial interés es sin duda el del lenguaje. En particular, Marcuse se concentra en el uso de las siglas. Así como el elemento cualitativo del ser humano está mutilado, las siglas mutilan el lenguaje al ocultar al hablante las verdaderas intenciones que hay detrás de las palabras. Por ejemplo:

la abreviatura puede ayudar a reprimir preguntas indeseables. OTAN no sugiere lo mismo que Organización del Tratado del Atlántico del Norte: a saber un tratado entre las naciones del Atlántico Norte, en cuyo caso cabría interrogarse sobre la participación de Grecia y Turquía^[144].

Las siglas crean palabras casi de sabor mítico, que escapan a la posesión del hablante y así se asocian al lenguaje publicitario y con los productos de la publicidad.

Si ahora retomamos las preguntas iniciales con las que Marcuse abre el texto, las respuestas que tenemos a mano son, a decir verdad, bastante desalentadoras. Marcuse se preguntaba si existían fuerzas reales capaces de volver a cuestionar las sociedades industriales avanzadas, o si estas sociedades serían capaces de aniquilar y reabsorber todo género de oposición. Según lo que hemos dicho, no parece existir una vía de salida, por lo menos no inmediata o prevista. Un libro que hemos utilizado a menudo en nuestro análisis de estos años de la producción de Marcuse, escrito precisamente en 1968, afirma que esta pregunta debe quedar necesariamente sin respuesta, pero abre una esperanza cuando sostiene que «parece sin embargo indudable que nuestra civilización puede huir de la dialéctica mortal en la que ha entrado, aumentando la represión de la agresividad y desarrollando un creciente sentimiento de culpabilidad»^[145]. Marcuse, que nunca quiso presentarse como un profeta, entrevé a todos los efectos una solución, que reorienta numerosos conceptos ya tratados, como el del arte, la utopía o la imaginación.

Vuelve una vez más la función del arte que hemos visto al final de *Eros y civilización*. Pero no se trata, como quería Benjamin, ni del peligro de una estetización de la política ni de la mencionada politización de la estética. Marcuse piensa en algo más complejo, y tal vez más melancólico. La obra de arte, el arte en su esencia más específica, debe ser la imagen de una posible liberación que resiste en el centro del mundo no libre, sin dejarse contaminar

por este. La obra de arte, precisamente por aquel carácter formal pero libre, disciplinado pero armónico, bello pero humano, debe plantearse como la imagen utópica de la posibilidad de realizar la humanidad en su sentido más pleno. Haciéndose eco de las ideas expresadas por Kant en la *Crítica del juicio*, Marcuse piensa en una obra bella como símbolo de la moralidad, como el modo que tiene el ser humano de producir algo que aluda a su plena liberación^[146].

De El hombre unidimensional (II)

«Todo el placer y toda la felicidad derivan de la capacidad de trascender la naturaleza —una transcendencia en la que el dominio de la naturaleza es subordinado en sí mismo a la liberación y la pacificación de la existencia. Toda tranquilidad, todo gozo es el resultado de la mediación consciente, de la autonomía y la contradicción. La glorificación de lo natural es parte de una ideología que protege a una sociedad no natural en su lucha contra la liberación. La difamación del control de la natalidad es un ejemplo directo. En algunas áreas retrasadas del mundo también es “natural” que las razas negras sean inferiores a la blanca y que los perros sean lo más bajo, porque así debe ser. También es natural que el pez grande se coma al chico; aunque tal vez esto no le parezca natural al chico. La civilización produce los medios para liberar a la naturaleza de su propia brutalidad, su propia insuficiencia, su propia ceguera gracias al poder cognoscitivo y de transformación de la razón. Y la razón puede satisfacer esta función solo como racionalidad posttecnológica, en la que la técnica es en sí misma el instrumento de pacificación, el organon del “arte de la vida”. La función de la Razón converge entonces con la del arte. [...] Como la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica contra y dentro del existente. Pero en contraste con el universo técnico, el universo artístico es un universo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, esta apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa de la establecida. Bajo varias formas de máscaras y silencio, el universo artístico es organizado por las imágenes de una vida sin temor; bajo formas de máscaras y silencio, porque el arte no tiene el poder de hacer posible esa vida y ni siquiera tiene el poder de representarla adecuadamente. Sin

embargo, la verdad ilusoria e impotente del arte (que nunca ha sido tan ilusoria e impotente como ahora, cuando se ha convertido en un ingrediente omnipresente de la sociedad administrada) atestigua la validez de sus imágenes. Cuanto más ostensiblemente irracional se hace la sociedad, mayor es la racionalidad del universo artístico.»

La dimensión estética

No es infrecuente oír que la cultura alemana se ha sentido siempre particularmente atraída por el problema del arte, y por tanto de la estética. Basta recordar los nombres de Goethe, de Hegel, de Winckelmann, del romanticismo alemán, para hacerse una idea de ello, aunque sea vaga. Del mismo modo, y en esto la pasión artística no puede dejar de haber tenido un papel dominante, esta misma cultura alemana siempre ha sentido predilección por el mundo antiguo, especialmente por el clasicismo griego. Pero no fueron solo las elegantes reflexiones de Winckelmann sobre la imitación del arte antiguo, o los hermosos versos de Schiller sobre los dioses del Olimpo, ni siquiera la lúcida determinación introducida por Hegel en el campo de la filosofía del arte lo que fue relevante para Marcuse. Una de las escasas observaciones estéticas de Marx se revela como el modelo para la idea que estaba desarrollando Marcuse. En *Contribución a la crítica de la economía política* se lee:

la dificultad no consiste en entender que el arte y el *epos* griego están ligados a cierta forma de desarrollo social. La dificultad viene representada por el hecho de que siguen suscitando en nosotros un deleite estético y constituyen, bajo cierto aspecto, una norma y un modelo inalcanzables^[147].

En estas pocas y concisas rayas se repiten dos momentos centrales para la reflexión que desarrollará Marcuse y que ayuda a comprender el motivo por el que considera el estadio estético como la posibilidad para imaginar en sentido utópico la liberación verdadera y concreta de la humanidad.

Ante todo, en la primera parte de la cita, Marx presenta lo que para él es del todo obvio y no genera ningún tipo de dificultad. El *epos* griego, dice, está ligado a cierta forma del desarrollo social. En esta concepción encontramos el núcleo que acabará formando la estética marxista ortodoxa y que ve el arte como forma de imitación fiel de la estructura material de la producción. Cierta forma del desarrollo productivo, ciertas relaciones de clase, generan su representación artística. La *Antígona* de Sófocles expone la contraposición clara entre las leyes divinas y las leyes del Estado en la *polis* griega, que llega a choque frontal por falta de una mediación por parte del derecho —que en cambio sí se producirá en Roma— y de la sociedad civil, característica del mundo moderno. Análogamente, el *Hamlet* de Shakespeare expresa la

interioridad lacerada del sujeto de la primera modernidad que se percibe desaparecido frente al desplome de los imperios y que asiste todavía a una afirmación incierta de la burguesía como clase que se dispone a imponerse como dominante. Y este esquema lo podemos repetir para numerosas obras de arte. En el segundo capítulo de este libro hemos presentado el Lukács tardío como defensor de esta interpretación ligada a la imitación^[148].

Pero Marx añade otra característica del arte griego, que genera algunos problemas adicionales. El arte griego se mantiene para nosotros, los modernos, queramos o no, como una norma inalcanzable. Experimentamos al contemplarlo una suerte de deleite que nos hace percibirlo como modelo del arte en general. Si Marx reconoce esta característica en el arte griego no es en absoluto por un motivo banal. El artista griego, al esculpir y al componer, expone el modelo de una obra social efectuada en plena libertad. Es cierto, como Marx no puede dejar de admitir, que esta libertad del artista griego solo resulta posible en el interior de una sociedad esclavista. El esclavo, propiedad del artista, trabaja para él. Le garantiza un sustento y con ello le permite gozar de aquella libertad creadora que lo pone en situación de producir un arte verdaderamente libre. Marx no es un personaje nostálgico que desee resolver los problemas del trabajo volviendo a una estructura social antigua; sabe muy bien que es impensable e incluso indeseable.

Dicho esto, hay que reconocer que el trabajo completamente libre, humano y armónico que produce la obra de arte griega representa el modelo para todo trabajo libre posible e imaginable. Si queréis imaginar qué es el trabajo libre del encadenamiento a las relaciones de clase, parece decir Marx, guardad una obra de arte clásica y tendréis en esa forma una representación indirecta, imprecisa, incompleta y aproximativa de lo que significa trabajar según las propias posibilidades y en virtud de las propias necesidades. El realista Marx, el pensador del materialismo histórico, encuentra así en la obra de arte la imagen de un trabajo desvinculado de intereses particulares y realizado con el único fin del trabajo mismo.

En un escrito bastante tardío de Marcuse encontramos un eco de este análisis de Marx. Escribe que «El arte no puede cambiar el mundo, pero puede contribuir a transformar la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo^[149]». Se trata de *la dimensión estética*, en el que Marcuse desea enriquecer la filosofía del arte de orientación marxista tratando de desvincularla de la carga de la primera parte de la cita de Marx. El

arte no es solo la fiel imitación de las condiciones de producción en las que nace, es también y quizás sobre todo la imagen de una posible conciliación armónica y libre en pleno mundo no conciliado y escindido. En esta posición de Marcuse se perciben, con cierta fuerza, las ideas de Adorno, que de los dos es sin duda el pensador que más ha contribuido a la estética como disciplina. A la dimensión conciliadora del mundo escindido que representa el arte Adorno la denomina con una expresión de eficacia asombrosa: «libertad en medio de la falta de libertad^[150]». Es la idea de un arte autónomo, cuya conciliación formal se oponga a la falta de libertad en el mundo simplemente oponiendo a este último su propia existencia: la existencia de una obra de arte lograda, que sin embargo ahora debe acoger en su interior el desorden, es en sí la promesa de la existencia por lo menos posible de la felicidad.

Así, cuando Marcuse pregunta «¿Cómo puede hablar el arte el lenguaje de una experiencia radicalmente diferente, cómo puede [...] invocar imágenes y necesidades de liberación?», expresando así «la experiencia no solo de una clase determinada sino de todos los oprimidos^[151]», está pensando básicamente en un arte como forma de conocimiento de la verdad, que no puede ser sino la experiencia plena de la libertad. Y, de nuevo, surgen aquí las palabras de Adorno, que al definir el arte como forma de conocimiento describe su profundidad diciendo que

en la medida de su capacidad de subrayar, a través de la conciliación que su ley formal ejerce en las contradicciones, y es más justamente a través de esta, su verdadero carácter inconciliable^[152].

La categoría estética por excelencia, que es la de la belleza, asume así una función y una fisonomía completamente nuevas. Lo *bello* deja de representar una abstracta armonía formal como quería el clasicismo, y ya ni siquiera es un placer exclusivamente interior al *sujeto* como lo describiera Kant; se asemeja más a lo que afirmaba Hegel cuando lo llamaba existencia sensible de la idea, que corresponde a la historización concreta de lo verdadero y espiritual^[153]. Podemos pensar que para Hegel lo que se le hacía presente estaba ya de por sí conciliado, de acuerdo con la interpretación conservadora de la expresión «lo que es racional es real, lo que es real es racional^[154]». Para Marcuse, en cambio, esta verdad es transportada al futuro y el arte ejerce como una actualización temporal y anacrónica de lo que podría ser la libertad conquistada y, pues, la verdad; justamente como la concreción de la libre fantasía y de la libre imaginación en la utopía de una forma conciliada.

La obra de arte es bella en la medida que opone su propio orden al de la realidad —un orden no-represivo donde incluso la maldición es pronunciada en el nombre de Eros^[155].

APÉNDICES

Bibliografía

Obras

Marcuse, H. (a cargo de), *Schiller-Bibliographie*, Hildesheim, 1971.

Marcuse, H., «Sobre filosofía concreta», en José Manuel Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, traducción de J. M. Romero, Plaza y Valdés, 2010.

Marcuse H., «Marxismo trascendental».

Marcuse, H., «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico», en *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*, edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, traducción de Manuel Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

Marcuse, H., *Razón y revolución*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Marcuse, H., Carta a Heidegger. 13 de mayo de 1948, en Herbert Marcuse-Martin Heidegger *Briefwechsel*, en *Befreiung denken: ein politischer Imperativ*, a cargo de P.-E. Janse, Offenbach Main, 2000

Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2010.

Marcuse, H., *El marxismo soviético*, Alianza editorial, Madrid, 1975.

Marcuse, H., *Eros y civilización*, traducción de Juan García Ponce, Madrid, Sarpe, 1983.

Marcuse, H., *La dimensión estética-crítica de la ortodoxia marxista*, trad. de José-Francisco Yvars, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 80.

Marcuse, H., «A Reply to Erich Fromm», en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, en *Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. V Londres-Nueva York, 2011.

Marcuse, H., «Tolerancia represiva», trad. de Justo Pérez Corral, en *La tolerancia represiva y otros ensayos*, La Catarata, 2010.

Otras obras

Adorno, Th.W., «Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit», en Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, Tiedemann, Fráncfort del Meno, 2003.

Adorno, Th.W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1992.

Adorno, Th.W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2004.

Adorno, Th. W, La jerga de la autenticidad, en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005.

Adorno, Th.W., «Es jovial el arte», en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003.

Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. de Andrés E. Weikert, México D. E, Itaca, 2003.

Clément, M., *Le communisme face à Dieu. Marx, Mao, Marcuse*, París, 1972.

Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, trad. de Rodrigo Vicuña Navarro, Santiago de Chile, Ediciones Naufragio, 1995, pág. 42

Freud, S., Carta a J.J. Putnam. 8 julio de 1915, en *Briefe 1873-1939*, a c. de E.L. Freud, Fráncfort del Meno, 1960.

Freud, S., *El malestar en la cultura*, traducción de Luis López Ballesteros, Madrid, Alianza, 2010.

Fromm, E. (ed.), *Humanismo socialista*, en especial el texto de M. Prueba, «El marxismo y los problemas existenciales del hombre», Buenos Aires, Paidós, 1ª ed. 1966.

Habermas, J., *Respuestas a Marcuse*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Anagrama, 1969.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económico, México D. F., 1966.

- Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Tecnos, Madrid, 2017.
- Hegel, G.W.F., *Estética*, Akal, Barcelona, 2007.
- Heidegger, M. «Deutsche Studenten», *Freiburger Studentenzeitung*, Nr. 1,3,1933.
- Horkheimer, M.-Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2016.
- Horkheimer, M., *Autoridad, familia y otros escritos*, trad. de R. G. Cuartango. Paidós, 2001.
- Kant, I., *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Knox, T., «Hegel and Prussianism», *Philosophy*, XVI, 1940.
- Lukács, G., *Teoría de la novela*, Godot, Buenos Aires, 2010.
- Lukács, G., «La estética de Hegel», en *Estética*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona-México D.F., Grijalbo, 1966.
- G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona — México D.F., Grijalbo, 1970.
- Luxemburgo. R., «La crisis de la socialdemocracia», en *Escritos políticos*, Grijalbo, 1977.
- Liotard, J.-F, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 2016.
- K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- Nietzsche, E, *El nacimiento de la tragedia*, Valdemar, Madrid, 2012.
- Popper, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2017.
- Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Madrid, 1990.
- M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 2013.
- M. Weber, «La ciencia como profesión», en *la ciencia como profesión / La política como profesión*, Austral, Madrid, 2006.
- Whitehead, A.N., *Science and the Modern World*, Nueva York, 1925, p. 158.

Estudios críticos consultados

Abromeit, J.-W.M. Bobb (ed.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, Nueva York-Londres, 2004.

Anz, T., *Literatur der Existenz*, Stuttgart, 1977.

Dal Pra, M., Presentación, en H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoría della storicità*, trad. it de E. Arnaud, Firenze, 1969.

Galli G., Introducción a la edición italiana, en H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoría sociale»*, trad, it de A. Izzo, Bolonia, 1997.

Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2016.

Lilla, M., *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen*, Múnaco, 2001.

Perlini, T., *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, 1968.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Marcuse

Contexto histórico-cultural

1898 Nace el 19 de julio en Berlín, hijo de un fabricante de tejidos hebreo originario de Pomenaria.

1902 Hugo von Hofmannsthal publica *Carta de lord Chandas*.

1903-1913 Activismo sufragista en Gran Bretaña.

1903 Publicación de *Sexo y carácter y suicidio de su autor*, Otto Weininger.

1907 Henri Bergson, *La evolución creadora*.

1910 Publicación de *Principia Mathematica*, de Bertrand Russell.

1911 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*.

1914-1918 Primera Guerra Mundial

1916 Se le llama a filas para que combata en la Primera Guerra Mundial, pero evita el frente a causa de problemas de vista.

1917 Se inscribe en el SPD (Partido

1917 Rusia: Revolución de Octubre.

Socialista Alemán).	Lenin asciende al poder Declaración Balfour sobre la creación del Estado de Israel en Palestina.
	1918 Se concede el derecho al voto a las mujeres de más de 30 años en Gran Bretaña.
1919 Abandona el partido a raíz del trágico final de la sublevación espartaquista, sellada con los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht	
1920-1922 Pasa a Friburgo, donde obtiene el doctorado con una tesis titulada <i>La novela de artista en la literatura alemana</i> , en la misma universidad donde desde 1916 es catedrático de Filosofía Edmund Husserl.	1920 Derecho al voto a las mujeres (solo para las mujeres de piel blanca) en Estados Unidos.
	1921 Ludwig Wittgenstein, <i>Tractatus Logico-philosophicus</i> .
	1923 Primer Congreso nazi.
	1924 Muere Lenin. Le sucede Stalin.
	1927 Heidegger publica <i>Ser y tiempo</i> .
1928 Publica <i>Contribución a la fenomenología del materialismo histórico</i> . Para el escrito de habilitación para doctor colabora con Martin Heidegger, sucesor de Husserl en la cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo.	
1929 Obligado por las leyes raciales a abandonar la Universidad de	1929 Crack de la Bolsa de Nueva York; inicio de la Gran Depresión. Manifiesto del Círculo de Viena.

Friburgo. Publica «Filosofía concreta».

1930 Entrega a la imprenta *Marxismo trascendental*.

1930 Freud publica *El malestar en la cultura*. El 30 de enero, Hitler es nombrado canciller en Alemania.

1932 Publica *Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico y Ontología de Hegel*. Se aproxima al Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Inicia su colaboración con Horkheimer y Adorno.

1933 Huye de Alemania antes incluso de que Hitler tome el poder.

1934 Después de un breve período en Ginebra como director del Instituto de Investigación Social, emigra a Estados Unidos, como los otros exponentes del Instituto.

1934-1942 En Nueva York, siempre en colaboración con Horkheimer y Adorno, se reintegra en el Instituto de Investigación Social.

1936 Estalla la Guerra Civil española.

1938 *Anschluss*, la Alemania nazi se anexiona Austria. Sartre publica *La náusea*.

1936-1938 Publica en la revista del Instituto los ensayos: «Estudios sobre la autoridad y la familia»; «Filosofía y teoría crítica» y «Sobre el carácter afirmativo de la cultura»; «Crítica del hedonismo».

1940 Obtiene la ciudadanía estadounidense.

1939-1945 Segunda Guerra Mundial.

1941 Publica el libro *Razón y revolución*.

1942-1951 Trabaja en Washington al servicio de la OSS (Office of Strategic Services, precursora de la CIA) analizando las informaciones que se filtraban de la Alemania nazi.

1944 El 25 de agosto París es liberada. Las tropas soviéticas entran en Hungría en noviembre.

1945 Bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Concluye la Segunda Guerra Mundial. Sartre y Merleau-Ponty fundan la revista *Les Temps Modernes*. Se publican *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty.

1948 Nace la República Popular China. Asesinato de Gandhi.

1951-1954 En el Russian Institute de la Universidad de Columbia se concentra en los estudios sobre *El Marxismo soviético* (ensayo de 1958). Profesor de Filosofía y Ciencia política en la Brandeis University.

1951 Albert Camus publica *El hombre rebelde*.

1953 Muere Stalin.

1955 Publica *Eros y civilización*.

1957 Empieza la carrera espacial.

1959-1975 Guerra de Vietnam.

1960 Sartre publica *Crítica de la razón dialéctica*.

1961 Construcción del muro de Berlín. John E Kennedy, presidente de Estados Unidos.

	1963 Asesinato de J. E Kennedy.
1964 Publica <i>El hombre unidimensional</i> .	
1965 Profesor en la Universidad de San Diego, California. Publica <i>Crítica de la tolerancia pura</i> .	1965 Estados Unidos envía las primeras tropas a Vietnam. Guerra entre India y Pakistán.
1968-1969 Su obra es conocida en los movimientos juveniles-estudiantiles de las mayores capitales europeas.	1968 Asesinato de Martin Luther King y de Robert Kennedy. Inicio de las protestas estudiantiles.
1969 Aparece <i>Un ensayo sobre la liberación</i> .	1969 El hombre llega a la Luna.
	1973 Firma del alto el fuego en Vietnam. Golpe de estado de Pinochet en Chile.
	1974 Dimite el presidente estadounidense Richard Nixon.
	1975 Muere Francisco Franco; Juan Carlos I, rey de España. Fin de la guerra de Vietnam.
1978 Publica el primer volumen de sus Obras completas.	1978 El polaco Karol Wojtyla es elegido papa con el nombre de Juan Pablo II.
1979 Muere el 29 de julio en Starnberg, asistido por Jürgen Habermas, de una hemorragia cerebral.	1979 El ayatolá Jomeini depone al <i>shah</i> y toma el poder. Ronald Reagan, presidente de Estados Unidos.

Notas

[1] En adelante, para los textos que aparecen citados en traducción ya existente en castellano se consigna el nombre del traductor (salvo en aquellos casos en que se cite varias veces una misma obra cuyo traductor se ha mencionado en la primera referencia). En estos casos, en cada cita se indica la página de la edición en castellano referida en la primera aparición. Si en una cita no aparece nombre de traductor, ni página de edición castellana, es que o bien la obra no ha sido traducida previamente o bien no se ha podido localizar la traducción. (*N. del T.*) <<

[2] H. Marcuse, «Tolerancia represiva», trad. de Justo Pérez Corral, en *La tolerancia represiva y otros ensayos*, La Catarata, 2010 <<

[3] Con el nombre de «batalla de Valle Giulia» se designa un enfrentamiento producido en esta zona de Roma el 1 de marzo de 1968 entre estudiantes ligados al movimiento sesentayochista y la policía (*N. del T.*) <<

[4] El propio Marcuse dio una charla sobre *Un mundo feliz* de Huxley en una conferencia en el Instituto de Investigación Social de Los Ángeles en 1942. D. Claussen, «The American Experience of the Critical Theorists», en *Herbert Marcuse, A Critical Reader*, ed. de J. Abromeit y W.M. Bobb, Nueva York-Londres, 2004, pág. 53. <<

[5] H. Marcuse, cita extraída de «La política di Heidegger», en *La dimensione estetica. Un'educazione política tra rivolta e trascendenza*, cit, págs. 247-275.
<<

[6] J. Habermas, *Respuestas a Marcuse*, traducción de Manuel Sacristán, Anagrama, Barcelona, 1969. <<

[7] G. E. Rusconi, Introducción, en H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*. <<

[8] Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, traducción de Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 2005. <<

[9] H. Marcuse, Curriculum, en *Il «romanzo dell'artista» nella letteratura tedesca. Dallo «Sturm und Drang» a Thomas Mann*, trad. it. de R. Solmi, Turín, 1985, p. 445. <<

[10] M. Lilla, *Der hemmungslose Geist Die Tyrannophilie der Intellektuellen*, Munich, 2001, pág. 4. <<

[11] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, traducción de Emilio Estiú, Katz, Buenos Aires, 2008. <<

[12] Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, traducción de José Luis Arantegui, Paidós Ibérica, Barcelona, 1992. <<

[13] M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 2013. <<

[14] M. Weber, «La ciencia como profesión», en *La ciencia como profesión / La política como profesión*, Austral, Madrid, 2006. <<

[15] G. Lukács, *Teoría de la novela*, Godot, Buenos Aires, 2010 <<

[16] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1985. <<

[17] *Ibíd* <<

[18] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, 1968, pág. 15 <<

[19] H. Marcuse, «Sobre filosofía concreta», en José Manuel Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, traducción de J. M. Romero, Plaza y Valdés, 2010, pág. 132. <<

[20] *Ibid.*, pág. 7. <<

[21] P. Chiarini, *L'espressionismo tedesco*, Scurelle, 2011, pág. 24. <<

[22] Véase T. Anz, *Literatur der Existenz*, Stuttgart, 1977, pág. 7. <<

[23] L. Mittner, *L'espressionismo*, Roma-Bari, 1965, pág. 89 ss. <<

[24] H. Marcuse, «Sobre filosofía concreta», op. cit, pág. 135. <<

[25] *Ibid.* pág. 137 <<

[26] *Ibid.*, pág. 140. <<

[27] *Ibid.*, pág. 141. <<

[28]

²⁷ *Ibid.*, pág. 141. <<

[29] *Ibid.*, pág. 143. <<

[30] *lid.* pág. 145. <<

[31] *Ibid.*, pág. 149. <<

[32] *Ibid.*, pág. 154 <<

[33] A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* Trotta, 2016. <<

[34] Para el examen del existencialismo marxista de Marcuse en relación con el ambiente francés, véase G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1977. <<

[35] No existe traducción al español de estas obras. (*N. del T.*) <<

[36] Rusconi, «Introducción» <<

[37] H. Marcuse, «Marxismo trascendental». <<

[38] *Ibid.* <<

[39] *Ibid.* <<

[40] *Ibid.* <<

[41] N. Bobbio, Prefacio, en K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Turín, 2004, pág. XV. <<

[42] K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista* (o *Manifiesto comunista*), varias ediciones. <<

[43] Sobre el humanismo marxista en los manuscritos se remite en general a la obra de E. Fromm (ed.) *Humanismo socialista*, en especial el texto de M. Prucha, «El marxismo y los problemas existenciales del hombre», Buenos Aires, Paidós, 1ª ed. 1966. <<

[44] K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2013. <<

[45] H. Marcuse, «*Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*», en *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*, edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016. <<

[46] *Ibid.* <<

[47] G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Florencia, 1928. <<

[48] Th. W. Adorno, Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. <<

[49] H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, traducción de Manuel Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1970. <<

[50] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit, pág. 8. <<

[51] J. Habermas, Prólogo, cit, pág. 6. <<

[52] M. Heidegger, «Deutsche Studenten», en *Freiburger Studentenzeitung*, Nr. 1,3,1933 <<

[53] H. Marcuse, Carta a Heidegger, 13 de mayo de 1948, en *Herbert Marcuse-Martin Heidegger Briefwechsel*, en *Befretung denken: ein politischer Imperativ*, ed. de P.-E. Janse, Offenbach Main, pág. 139 <<

[54] Para un examen de estos problemas en relación a los francforteses, véase G. Bedeschi, *Introduzione alla scuola di Francforte*, Roma-Bari, 1987, págs. 40-44 <<

[55] E. Fromm, «Encuesta entre empleados y obreros» <<

[56] H. Marcuse, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1969 <<

[57] G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*. Cit. Págs. 314-320 <<

[58] H. Marcuse, «Sobre el fundamento filosófico del concepto de trabajo en la ciencia económica», en *Cultura y sociedad*, cit. <<

[59] G. W. E. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económico, México D. F., 1ª ed. 1966, varias reimpresiones desde entonces. Véase en particular la frase: «el trabajo, en cambio, es deseo frenado, fugado, contenido; en suma, el trabajo es formación». <<

[60] H. Marcuse, «La lucha contra el liberalismo en la concepción de la conciencia totalitaria del Estado», en *Cultura y sociedad*, cit. <<

[61] M. Horkheimer, *Estudios sobre la autoridad y la familia*. <<

[62] H. Marcuse, «Filosofía y teoría crítica», en *Cultura y sociedad* cit. <<

[63] G. Bedeschi, *Introduzione alla scuola di Francoforte*, cit, pág. 110. <<

[64] H. Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975 <<

[65] Ha insistido en este punto G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*
<<

[66] G. Lukács, *El asalto a la razón*, México, FCE, 1959. <<

[67] *Ibid.* <<

[68] T.M. Knox, Hegel and Prussianism, *Philosophy*, XVI, 1940, pág. 51; para la discusión con Carritt, véase en el mismo volumen de la revista: págs. 190-196 y págs. 313-317 <<

[69] ⁷⁰ K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2010. <<

[70] «La afinidad ideológica de Nietzsche con el hitlerismo no puede, pues, suprimirse [...]; es objetivamente aún mayor de cuanto se había imaginado» (G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit) <<

[71] C. Galli, «Introduzione all'edizione italiana», en H. Marcuse, *Ragione e rívoluzione. Hegel e il sorgere della «teoría social»*, Bolonia, 1997, pág. 9.
<<

[72] En clave estética, esta idea fue sostenida por Lukács en su brillante lectura de la filosofía hegeliana del arte: G. Lukács, «La estética de Hegel», en *Estética*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona-México D.E, Grijalbo, 1966.
<<

[73] H. Marcuse, «Nota sobre la dialéctica», en *Razón y revolución*. <<

[74] Ibid. <<

[75] Por eso Lukács interpreta las afirmaciones crípticas de Hegel durante su estancia en Fráncfort como un reflejo de las contradicciones sociales de la época: G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona – México D.G.F., Grijalbo, 1970. <<

[76] H. Marcuse, *Razón y revolución*, cit.

<<

[77] *Ibid.* <<

[78] C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo, 1933. <<

[79] H. Marcuse, *Razón y revolución*, cit <<

[80] *Ibid.* <<

[81] *Ibid.* <<

[82] R. Luxemburgo, «La crisis de la socialdemocracia», en *Escritos políticos*, Grijalbo, 1977. <<

[83] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 51 <<

[84] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse?*, cit, pág. 73.

⁸⁸ En general, el Prólogo a la segunda edición de *Dialéctica de la Ilustración*, en el que Horkheimer y Adorno declaran haber puesto en pie el Instituto de Investigación Social con la idea de desarrollar las concepciones formuladas en la *Dialéctica*. <<

[85] H. Marcuse, *Razón y revolución*, cit <<

[86] En el Post-Scriptum de 1968 a la nueva edición de *Eros y civilización*, Giovanni Jervis escribe: «desde entonces [1963, primera edición italiana del texto] se han producido dos acontecimientos de relieve. El pensamiento de Marcuse ha pasado a formar parte de los instrumentos críticos de una nueva oposición, sobre todo juvenil, y sus escritos han conocido un éxito difícilmente previsible» (G. Jervis, «Introduzione», en H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Turín, 1968, pág. 32). <<

[87] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit, págs. 73-74 <<

[88] Th. W. Adorno, *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2004. <<

[89] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit, pág. 87 <<

[90] Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*,. <<

[91] W. Reich, *La función del orgasmo*, Paidós, 2010. <<

[92] Acerca de las dudas de Marcuse respecto a Reich, véase J.-M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, París, UGE, 1969. <<

[93] Esta tercera réplica, con un resumen de toda la discusión, se encuentra en H. Marcuse, «A Reply to Erich Fromm», en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, en *Collected Papers*. <<

[94] H. Marcuse, *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponte, Madrid, Sarpe, 1983 <<

[95] T. Perini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*. cit, pág. 80-83. <<

[96] H, Marcuse, *Eros y civilización*, cit, pág. 230. <<

[97] J.-M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, cit, pág. 63. <<

[98] S. Freud, *El malestar en la cultura*, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Alianza, 2010 <<

[99] *Ibid.* <<

[100] Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit, pág. 9. <<

[101] S. Freud, Carta a J. J. Putnam, 8 de julio de 1915, en *Briefe 1873-1939*, a cargo de E. L Freud, Fráncfort del Meno, 1960, pág. 305. <<

[102] H. Marcuse, *Razón y revolución*, cit, pág. 310. <<

[103] K. Marx, *El Capital* México, Siglo XXI, 2017. <<

[104] H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit, pág. 48. <<

[105] J.-M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, cit, pág. 84. <<

[106] *Surplus-Repression. (N. del T.) <<*

[107] H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit pág. 48. <<

[108] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit, pág. 129. <<

[109] J.-M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, cit, pág. 93 <<

[110] H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit, págs. 142-143. <<

[111] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Nueva York, 1925, pág. 158 <<

[112] H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit, pág. 143. <<

[113] *Ibid.* <<

[114] *Ibid.* <<

[115] F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, traducción de Martín Zubiría, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, pág. 57.
<<

[116] Uno de los que ha recalcado la analogía entre Marcuse y Schiller es A. Negri, Introduzione, en F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Roma, 2005, págs., 53 ss <<

[117] F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, cit., pág. 71.
<<

[118] *Ibid.*, págs. 96-97. <<

[119] Marcuse cita varias veces estos pasajes de Schiller: H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit, págs. 169-179. <<

[120] F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pág. 107. <<

[121] Th. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, pág. 489, <<

[122] F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, págs. 161-162. <<

[123] Para la definición de los dos principios, F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid; Alianza Editorial, 1995 (14^a reimp.). <<

[124] 128 Ibid., pág. 41. <<

[125] Ibid., pág. 47. <<

[126] Ibid., pág. 60. <<

[127] ¹²⁸ Ibid., pág. 191. <<

[128] W Benjamín, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México D. F., Itaca, 2003. <<

[129] M. Clément, *Le communisme face à Dieu. Marx, Mao, Marcuse*, París, 1972, pág. 7 <<

[130] Para la primera cita, F. Ottolenghi, «Marcuse alle conferenze ACI», *L'Unità*, 14 de junio de 1969; para la segunda, F. Ottolenghi, «Marcuse; Popposizione e la contraddizione», *L'Unità*, 13 de junio de 1969. <<

[131] J.-M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, cit, pág. 111. <<

[132] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pág. 25. <<

[133] M. Horkheimer-Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, cit, <<

[134] Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, traducción de Rodrigo Vicuña Navarro, Santiago de Chile, Ediciones Naufragio, 1995, pág. 42. <<

[135] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pág. 49. <<

[136] *Ibid.*, pág. 50. <<

[137] *Ibid.*, pág. 20. <<

[138] Es obligado citar el libro de Hannah Arendt de 1948 *Los orígenes del totalitarismo* (ed. en castellano, Madrid, Alianza Editorial, 2006) <<

[139] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pág. 33 <<

[140] *Ibid.*, pág. 81 <<

[141] Ibid. Pág. 142. <<

[142] Ibid., pág. 82. <<

[143] «¿Dónde reside la legitimidad después de los relatos?», se pregunta J.-F. Lyotard en *La condición posmoderna*, traducción de Mariano Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1987 <<

[¹⁴⁴] Ibid., pág. 124. <<

[145] J.-M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, cit, pág. 161. <<

[146] «La belleza es un símbolo del bien moral» (I. Kant, *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007, parág. 59, p. 285.) <<

[147] K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 2008. <<

[148] G. Lukács, *La estética de Hegel*, cit <<

[149] H. Marcuse, *La dimensión estética: Crítica de la ortodoxia marxista*, traducción de José-Francisco Yvars, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 80.
<<

[150] Th. W. Adorno, «¿Es jovial el arte?», en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003. <<

[151] H. Marcuse, *La dimensión estética*, cit, pág. 87. <<

[152] W. Adorno, «¿Es jovial el arte?», en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003. <<

[153] G. W F. Hegel, *Estética*. <<

[154] G. W. F Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho* <<

[155] H. Marcuse, *La dimensión estética*, cit pág. 105. <<

HERBERT MARCUSE



Entre utopía y revolución

Mario Farina



Lectulandia